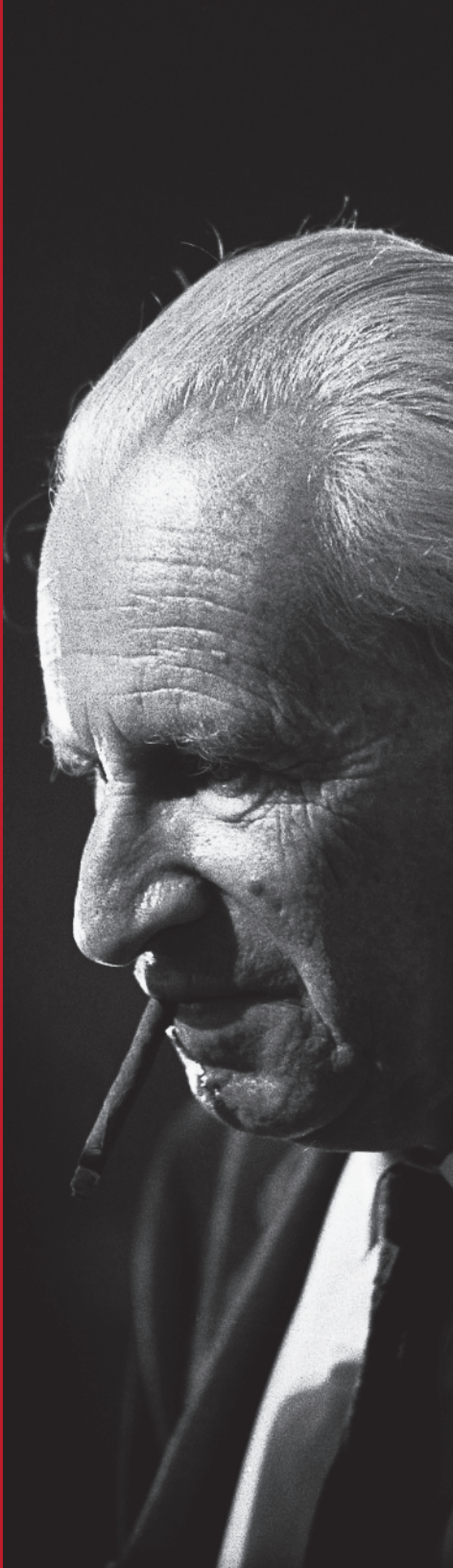
HERBERT MARCUSE

Escritos sobre dialéctica y marxismo



en negativo ediciones

Escritos sobre dialéctica y marxismo

Herbert Marcuse

Se nos ha encargado hacer lo negativo;
lo positivo ya nos ha sido dado
Franz Kafka

ennegativo ediciones *es un proyecto editorial nacido en Medellín (Colombia) en el año 2018 con la intención de contribuir a la propagación de la cultura. Con un enfoque marcadamente político, pretende convertirse en referente de pensamiento crítico en la ciudadanía y el país.*

La negatividad que nos nombra no es al azar. Ella indica el posicionamiento de nuestra actividad en medio de las condiciones hostiles del mundo capitalista, pues abiertamente negamos las lógicas opresivas en que éste se desarrolla. Desde ennegativo rechazamos cualquier juicio justificatorio que reproduzca los modos malogrados de existencia promovidos por esta sociedad, rechazo que llevamos a cabo desde la lucha que conocemos: la de las palabras.

Entre nuestros intereses editoriales se encuentra la traducción de obras inéditas en español, la reedición de obras que han dejado de publicarse y que son consideradas fundamentales, así como la publicación de nuevos textos con enfoque crítico y divulgativo. Además de la publicación de obras impresas, en la editorial hemos concebido, como estímulo a los lectores, una plataforma virtual que cuenta con textos para descarga sin ninguna restricción, contribuyendo así a la difusión de la cultura libre. Consecuentes con este espíritu, los textos impresos de ennegativo se ofrecen al público a un bajo costo y sin restricciones de reproducción, siempre y cuando ésta se haga con fines formativos y no lucrativos.

Si usted desea presentar una contribución en la línea de traducción, reedición o divulgación puede enviar su solicitud al correo electrónico de la editorial ennegativoediciones@gmail.com, describiendo el tipo de contribución que desea realizar. El comité editorial juzgará, a partir de criterios epistemológicos, éticos y políticos, la pertinencia de la publicación de la obra. Si usted desea información sobre estos criterios u otros asuntos relativos a las publicaciones, adquirir ejemplares publicados o apoyar materialmente el funcionamiento de la editorial, puede comunicarse a través del mismo correo.

Escritos sobre dialéctica y marxismo

Herbert Marcuse

Traducción
Leandro Sánchez, Juan David Gómez Osorio
y Pedro Jurado

enegativo
ediciones

Marcuse, Herbert
Escritos sobre dialéctica y marxismo
Traducción: Leandro Sánchez, Juan David Gómez Osorio
y Pedro Jurado
Diseño de portada: Melissa Hincapié
ennegativo ediciones
ennegativoediciones@gmail.com
Medellín, 2019
ISBN: 978-958-48-6022-4

Esta obra cuenta con el permiso del Patrimonio Literario de Herbert Marcuse, cuyo responsable es Peter Marcuse, su permiso se requiere para cualquier publicación posterior. El material complementario del trabajo inédito de Herbert Marcuse, ahora en los Archivos de la Biblioteca de la Universidad Goethe en Frankfurt/Main, ha sido publicado por Routledge Publishers, Inglaterra, en una serie de seis volúmenes editada por Douglas Kellner, y en una serie alemana editada por Peter-Erwin Jansen publicada por zu Klampen Verlag, Alemania. Todos los derechos de publicación adicional son retenidos por el propietario.

Nota editorial

La publicación de este trabajo ha sido posible gracias al permiso de los familiares de Herbert Marcuse. Agradecemos especialmente a Peter Marcuse y a Harold Marcuse por su generosa disposición y por permitir que el pensamiento de Herbert Marcuse pueda seguir generando espacios de formación a través de su obra. Douglas Kellner, Clayton Pierce y Charles Reitz también han sido fundamentales en la divulgación del pensamiento de Marcuse, a ellos agradecemos el contacto y la permanente atención que nos han brindado.

Las notas que aparecen bajo la forma (*N. de los Ed.*) pertenecen a Douglas Kellner y Clayton Pierce, editores de los *Collected Papers* de Marcuse, las que se referencian (*N. de los T.*) pertenecen a los traductores.

Este trabajo de traducción de las obras de Herbert Marcuse está dedicado a la memoria de Jairo Escobar Moncada.

ennegativo ediciones

Índice

Prólogo por Juan David Gómez Osorio.....……..11

La historia de la Dialéctica…….33

Una nota sobre la Dialéctica……..…73

Prefacio a *Razón y revolución*…….....87

Epílogo suplementario a *Razón y revolución*…….....91

Dialéctica y lógica desde la guerra……..…101

Socialismo en los países desarrollados……..…123

Reexamen del concepto de revolución……...143

Sujeto revolucionario y autogobierno…….…...157

El marxismo y la nueva humanidad:
una revolución inacabada…….……..…....165

Epílogo a *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*
de Karl Marx……..175

Prólogo

El poder del pensamiento negativo. Herbert Marcuse y la reivindicación de la dialéctica

El libro *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, dice Marcuse en un prólogo de 1960, fue escrito no tanto con la intención de reavivar a Hegel, sino al poder de una facultad mental amenazada por el orden existente: *el poder del pensamiento negativo*[1]. Por aquel entonces un libro estaba de moda, *El poder del pensamiento positivo*, que, desde su subtítulo, *Guía práctica para dominar los problemas de la vida cotidiana*, prometía al lector una existencia más reconciliada con el mundo a partir de un "sistema de procedimientos sencillos"[2]. El éxito en ventas del libro daba cuenta de un hecho inobjetable: cumplía lo que prometía[3].

---

[1] *Cfr. Infra.*, p. 73.

[2] PEALE, Noman Vincent. *The Power of Positive Thinking*. New Jersey: Prentice-Hall, 1952, p. 4.

[3] El autor formula en las primeras páginas su promesa al lector así: "Si tú lees este libro con reflexión, asimilando con esmero sus enseñanzas, y aplicando sincera y persistentemente sus principios y fórmulas, experimentará un asombroso perfeccionamiento interior. Si usas las técnicas que se describen aquí, podrás cambiar o modificar las circunstancias en que vives y asumirás el control de ellas en lugar de permitir que te determinen a ti. Tus relaciones con los demás mejorarán. Será un individuo más popular, estimado y querido. Gracias al domino de estos prin-

El mecanismo mediante el cual proceden éste y los demás libros de su tipo es siempre el mismo: dicen entregar el secreto para la solución de los problemas más profundos de la vida, cuando lo que en realidad hacen es modificar la conciencia que se angustia ante tales problemas por vía de la sugestión: se le insiste al lector que los problemas no están en el mundo sino en su cabeza y en consecuencia se le recomienda cambiar de actitud y aceptar al mundo tal cual es. A la larga el problema no es solucionado sino sólo *evadido*, reapareciendo siempre en formas distintas que son a su vez sometidas a la sugestión. Esta evasión —en lugar de solución— es lo que garantiza la reconciliación del individuo con el mundo. La promesa de una existencia reconciliada no tiene así nada que ver con la promesa de una existencia justa: al desplazarse el síntoma se da por curada la enfermedad cuando en realidad ésta se afinca de manera más eficiente en el individuo.

En efecto, quien hace de sus angustias existenciales un problema meramente subjetivo, quien se acostumbra al sometimiento de su trabajo y hasta lo agradece, quien aborrece la crítica en todas sus formas, en una palabra, quien vive sin contradicción, aprende no sólo a aceptar su mundo sino también a amarlo tal cual es. Y si el mundo

---

cipios, disfrutaras de una nueva y grata sensación de bienestar. Alcanzarás un grado de salud hasta ahora desconocido para ti y experimentarás un nuevo e intenso placer de vivir. Serás una persona más útil y ejercerás una influencia cada vez más amplia" PEALE, Noman Vincent. *Op. Cit.,* 1952, p. 5.

satisface directamente las expectativas subjetivas de los individuos, al pensamiento no le queda sino la positividad.

****

Esta actitud positiva que acalla todo inconformismo, esta *conquista de la conciencia desgraciada*, es uno de los elementos de la sociedad industrial avanzada que más motiva la crítica de Marcuse[4]. El sistema económico produce y satisface necesidades represivas, esto es, necesidades que al satisfacerse fortalecen la dominación del capital[5]. En tanto más círculos sociales puedan satisfacer estas necesidades, más satisfechos se encontrarán los individuos con el orden existente. Marcuse llega a cuestionar incluso la actualidad del concepto de enajenación, toda vez que el trabajador se siente reconocido en el objeto de su trabajo y en el mundo

[4] Una exposición más amplia de este asunto la presenta Marcuse en *El hombre unidimensional*.

[5] No es un dato biológico, como el hambre o el frio, lo que define la verdad de una necesidad, sino el nivel de riqueza cultural y material histórica y socialmente producido, como las posibilidades sociales de satisfacción de esa necesidad. Así, la necesidad de celulares, por ejemplo, no es falsa porque los seres humanos no necesitemos "por naturaleza" de un celular para comunicarnos —como sostienen algunos conservadores que se lamentan por el "empobrecimiento de nuestras relaciones humanas" por mor de la técnica—; la necesidad de un celular es *hoy* falsa en virtud de que con ella se afirma la agresividad contra los trabajadores —en condiciones de esclavitud la mayoría de las veces— y los recursos naturales comprometidos en la extracción de minerales como el estaño, el cobalto o el coltán, necesarios para la producción de artefactos electrónicos de este tipo. Sólo en el momento en que las bondades de un celular se presenten sin la compañía de la represión humana y ambiental que caracterizan hoy su producción, podrá hablarse de la necesidad de un celular como verdadera.

del consumo: "¿Tiene sentido seguir hablando de alienación y reificación cuando las personas realmente se sienten y se encuentran en esta sociedad, en sus automóviles en sus televisores, sus artilugios, sus periódicos, sus políticos y demás?"[6]. No es que la categoría de alienación no opere, es que debe ser actualizada históricamente.

Para Marx el proletariado era la negación del sistema capitalista porque, habiendo sido producido por éste y estando en su base, se encontraba excluido de sus bondades. La célula del sistema capitalista es la mercancía[7], ésta es producida por el trabajador asalariado —que al mismo tiempo se produce a sí mismo como mercancía—, pero tal mercancía producida se le presentaba a su productor como un objeto hostil. El trabajador experimentaba cómo mientras más trabajaba, más se encontraba alejado del mundo humano; en el momento en que el proletariado articulara políticamente esta experiencia —en que adquiriera su *conciencia de clase*— asumiría el llamado histórico a la revolución. Como mecanismo de defensa el capitalismo dio a la clase trabajadora mucho más que perder que sólo sus cadenas, le dio *confort*. La clase trabajadora se presenta hoy bajo una nueva figura; el proletariado vestido con un overol cubierto de hollín ha cedido su existencia al empleado de uniforme impecable. Los aparatos electrónicos, los vehículos y las vacaciones tropicales, así como los créditos bancarios, son concebidos para la clase trabajadora antes

[6] *Infra.,* p. 128.
[7] *Cfr.* MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Ediciones Akal, 2014, Libro I, Tomo I, p. 16.

que para la privilegiada. El capitalismo en efecto se ha transformado, pero, dice Marcuse, su transformación ha sido meramente *cuantitativa* y no *cualitativa*[8]: mientras la contradicción entre trabajo asalariado y capital siga siendo la que soporta la estructura económica, la explotación capitalista seguirá siendo en esencia la misma, tenga el trabajador cuello azul o cuello blanco.

Así, Marcuse detalla cómo el trabajador de la sociedad industrial avanzada que se reconoce en su trabajo se reconoce a fin de cuentas en la *necesidad represiva* que su trabajo le impone, la ausencia de libertad se mantiene, pero ésta es más "cómoda, suave, razonable y democrática"[9]. Al asimilar la negatividad del proletariado, el capitalismo cierra el círculo de la dominación, crea una sociedad sin oposición con una única dimensión. La clase trabajadora dejó de ser *en sí* la clase revolucionaria en el momento en que se puso del lado de la positividad.

****

La positividad, por otro lado, no se trata sólo de una cuestión anímica. El pensamiento positivo no se agota en esa *actitud emotiva* que saluda al mundo con una gran sonrisa, es fundamentalmente una *actitud epistemológica*: acepta la lógica del mundo como la única razón posible, para él otro

[8] *Infra.*, p. 132.
[9] MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Editorial Ariel, 2014, p. 41.

mundo es impensable, así como el mundo *es,* es como tiene que ser.

Si bien es cierto que el pensamiento negativo tiene ese rasgo desventurado, en ocasiones melancólico y aparentemente pesimista del que el pensamiento positivo hace burla, lo que lo identifica realmente no es su expresión emotiva sino el principio teórico de no aceptar el mundo dado como verdadero por principio. Es en la valoración epistemológica donde se juega la mayor confrontación entre el pensamiento positivo y el negativo. El mundo de los hechos, el mundo dado a los sentidos que el pensamiento positivo afirma de inmediato, es un mundo que debe ver *negado*, es un mundo del que hay que sospechar. Esta actitud —cuasi demencial para el sentido común— ha sido la que ha estado a la base del pensamiento dialéctico desde sus orígenes. Las aporías de Zenón constituyen un excelente ejemplo[10]: que el más veloz de los aqueos no pueda alcanzar nunca a una tortuga o que una flecha lanzada correctamente se encuentre simplemente suspendida en el espacio, sin movimiento alguno, sólo le resulta racional a aquel que se atreve a reflexionarlo.

La negación del mundo dado por la que el pensamiento dialéctico aboga no es caprichosa, se sustenta en la insistencia en que la evidencia de los hechos es siempre puesta por los ojos que los ven. Los hechos no hablan por sí solos, hablan siempre con la voz de quien los percibe: una fábrica "dada a los sentidos" no es la misma para su dueño, para

[10] *Infra.,* pp. 33ss

un empleado, para un transeúnte desprevenido, para un arquitecto que la aprecia... al describir todos ellos los hechos que les son dados hablan más de su propia visión de mundo que de "los hechos mismos", de aquí que para el pensamiento dialéctico la imparcialidad del mundo de los hechos sea un mito[11].

Pero esta sospecha del mundo material ha constituido el pecado por exceso de los grandes dialectos de la historia. Desde los predecesores de Platón hasta Hegel, la filosofía dialéctica ha concluido por afirmar el idealismo en alguna de sus formas; es por esto mismo que Marx constituye un punto de inflexión en la historia de la dialéctica. La singularidad del pensamiento filosófico de Marx estriba en su carácter *dialéctico* y *materialista* al mismo tiempo. Esto, hasta entonces, era una contradicción en los términos: si el *impulso negativo* de los dialécticos concluía, de alguna manera, en *afirmar un mundo ideal* alternativo al material —desde Platón hasta el idealismo alemán—, el *impulso afirmativo* de los antidialécticos redundaba en el *rechazo de toda trascendencia* —desde Epicuro hasta el materialismo francés—. Sólo Hegel rechazó, desde la misma dialéctica, la verdad en un mundo más allá del real, pero esto fue así no porque hubiera superado el idealismo, sino porque lo llevó hasta sus últimas consecuencias: no hay un mundo ideal y

[11] El ejemplo de la fábrica lo presenta Marcuse en un texto temprano dedicado al problema de la dialéctica a modo de ilustración del concepto. *Cfr.* MARCUSE, Herbert. "Sobre el problema de la dialéctica I" en: *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona: Herder Editorial, 2011, pp. 97-99.

verdadero trascendente al real porque *el mundo real es en sí mismo ideal*; las tesis más especulativas de Hegel —*lo real es racional*, *el todo es lo verdadero*, *el ser es pensamiento*— son la expresión de este *idealismo absoluto*. La vía que asume Marx es directamente inversa a la de Hegel: no es que lo ideal resuma a lo material, sino que lo material se ha hecho tan abstracto que ha adquirido una forma *mística*[12].

Marx, al igual que Hegel, no precisó postular un mundo trascendente para señalar las contradicciones concretas de este mundo, reconoció el mundo material como el único mundo real, pero en lugar de desembocar en el idealismo absoluto desembocó en el materialismo histórico[13]. Las contradicciones dialécticas no estaban allí escondidas desde el principio de los tiempos esperando la llegada del ser humano para ser autoconcientes. Es el ser humano quien introduce la contradicción en el mundo —valga decir— *social*. Para Marx, en la dialéctica hegeliana todo sucede al revés: "En la filosofía de la historia de Hegel —así como en su filosofía de la naturaleza—, el hijo engendra a la madre, el espíritu a la naturaleza, la religión cristiana al paganismo, el efecto a la causa"[14]. Es el ser humano la causa de las contradicciones dialécticas y no al revés. Marx asume el método dialéctico no porque crea en una *ontología*

[12] Sobre la inversión de Marx a la dialéctica de Hegel, *Cfr. Infra.*, pp. 66ss.
[13] Al respecto se puede consultar la famosa cita de Marx en el Epílogo a la segunda edición de *El capital*. *Cfr.* MARX, Karl., *Op. Cit.* 2014, Libro I, Tomo I, pp. 29-30.
[14] MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *La Sagrada Familia*. Madrid: Ediciones Akal, 2013, p. 207.

cósmica de la contradicción, como Hegel y toda la tradición idealista, sino porque ha constatado que el mundo *se ha hecho dialéctico* por una cuestión *histórica*: la institución de la propiedad privada y su proceso de universalización, cuya forma más acabada es el sistema capitalista[15].

****

Esta superación del carácter ontológico de la dialéctica hegeliana que hace de la dialéctica de Marx "directamente su opuesto" es también el motivo de la crítica de Marcuse al marxismo soviético[16]. Los soviéticos definieron al materialismo dialéctico como "la filosofía oficial del estado soviético", como su "visión de mundo" y con ello hicieron de la dialéctica un sistema expositivo de la realidad. Marcuse insiste en que a la dialéctica después de Marx ya no les es permitido considerarse como *sistema* en el sentido de una teoría que trata de comprender el mundo sino como una *crítica* de éste: "en el sistema hegeliano todas las categorías culminan en el orden existente, mientras que en Marx se refieren a la negación de este orden"[17]. Es por esto que Marx da el paso de la *filosofía* (teoría que interpreta al

[15] *Cfr.* el apartado dedicado a la dialéctica de Marx en: MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 305-314 y MARCUSE, Herbert. *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza Editorial, 1975.
[16] *Infra.*, pp. 106ss.
[17] MARCUSE, Herbert. *Op. Cit*, 1984, p. 255.

mundo) a la *teoría crítica* (teoría que tiende a la transformación del mundo)[18]. Insistir en que el marxismo es una visión de mundo o un sistema es hacer de la dialéctica una ciencia, una enciclopedia del saber —precisamente el proyecto del idealismo absoluto de Hegel—, en lugar de una herramienta crítica. Es por esto que la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, un texto por demás fragmentario e inconcluso, se convirtió en la fuente de citas obligadas del marxismo soviético; "inevitablemente, porque si 'la dialéctica reina en todas partes', si el materialismo dialéctico es una 'visión científica del mundo', entonces los conceptos dialécticos deben ser validados ante todo en la ciencia más científica: la de la Naturaleza"[19].

En su afán de hacer de la dialéctica una ciencia que pueda explicar no sólo una cierta determinación del mundo sino el mundo social y natural en su totalidad, el marxismo soviético recayó en ontología, desplazando a la historia a un segundo plano; el *materialismo histórico* se convirtió así en sólo un capítulo del *materialismo dialéctico*. La dialéctica soviética es por tanto la expresión del triunfo del pensamiento positivo sobre el negativo en el terreno mismo del marxismo. La consecuencia práctica de este error teórico fue la subestimación de la *praxis*: si la dialéctica es un ciclo ininterrumpido donde todo lo que existe engendra *por una lógica necesaria* su propia negación, entonces la acción de los seres humanos es un problema

[18] *Cfr.* MARCUSE, Herbert. "Filosofía y teoría crítica" en: *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1967, pp. 79-96.
[19] *Infra.,* p. 110.

subordinado, dado que el proceso hacia una sociedad más evolucionada —en este caso el comunismo— se cree apodíctico. Los individuos, a lo sumo, *acelerarían* el proceso inmanente a la historia, no lo causarían. El marxismo soviético terminó, paradójicamente, en la misma orilla a su enemigo teórico marxista: el reformismo.

****

La asimilación de la clase trabajadora en el capitalismo avanzado y la esclerosis del marxismo en su versión soviética dejaron abierta nuevamente la pregunta por las posibilidades reales del cambio cualitativo de la sociedad. La apuesta de Marcuse nuevamente es dialéctica. El sujeto de la revolución no puede venir de afuera de la sociedad que pretende transformar, sino que debe ser su *negación determinada*. En tanto este término "denota el principio gobernante del pensamiento dialéctico"[20] vale la pena detenerse un momento para comprenderlo.

Para los pensadores dialécticos la negación no es un asunto caprichoso, no se trata de decir "no" por el solo placer de negar. En Platón, la refutación socrática tomaba sus elementos de la inminencia del discurso del interlocutor con miras a llevarlo a formulaciones más universales; Sócrates se tomaba tan en serio la palabra del otro que la negaba para cualificarla. Éste era el motivo de su polémica con los sofistas que sólo negaban por el puro arte de negar. Esta última forma de negación —que surge del capricho de

[20] *Infra.,* p. 80.

quién niega y no quiere más que la negación misma— fue denominada luego por Hegel *negación abstracta*; la otra —la que parte de la inmanencia de aquello que quiere negar para llevarlo hasta su trascendencia— sería propiamente la *negación determinada*. Para el idealismo absoluto de Hegel, la negación no es un problema que se encuentre sólo en la lógica del discurso sino en toda lógica del espíritu. Así, por ejemplo, Sócrates, el individuo, era la negación determinada del conjunto de la sociedad griega: Sócrates era un producto del conjunto de la sociedad griega, pero, en tanto su discurso era la exposición misma de las contradicciones objetivas de esa sociedad, era también su negación; una negación que no buscaba la pura nada, sino la superación de la opinión generalizada, el ascenso a un orden más racional[21].

También en Marx resuena esta distinción cuando insiste en que la nueva sociedad está ya en sí en la sociedad antigua: el capitalismo estaba ya en el feudalismo como el socialismo estaría en el capitalismo[22]. De igual manera el capitalismo generaría contradicciones que podrían llevarlo a su derrota. El proletariado, según Marx, sería la negación

[21] *Cfr*. HEGEL. G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 39ss.

[22] La economía feudal, principalmente campesina, y la economía capitalista, principalmente citadina, no son cosas ajenas la una de la otra cuando "todo país lleva en su entraña la contraposición entre la ciudad y el campo" MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana*. Madrid: Ediciones Akal. 2014, p. 20. La necesidad histórica de que el campo produjera la ciudad y de que el flujo económico migrara de aquél a ésta, de que del feudalismo surgiera el capitalismo, aparece claramente expuesta por Marx y Engels en el primer capítulo de *La ideología alemana*.

determinada del capitalismo y una sociedad socialista sería la superación de aquella sociedad[23].

Pero esto no es un craso determinismo. La dialéctica no es un esquema de pasos necesarios que irían, en este caso, del comunismo primitivo al comunismo racional; no es una ciencia positiva de la historia. Si bien a Marx se le ha objetado —y no sin buenas razones[24]— su idea según la cual el progreso de las fuerzas productivas es equiparable al progreso de la humanidad, Marcuse recuerda las palabras de Marx al director de *Otiechéstvennie Zapiski* (Anales de la Patria) protestando contra una interpretación que se había hecho de su teoría (la de Marx) según la cual era necesario proletarizar todo el campesinado ruso para acelerar el desarrollo del capitalismo en este país y con ello acelerar también la llegada del socialismo, como si su teoría se tratara de una predicción metafísica de la historia que augura el destino de todos los pueblos sin importar sus circunstancias. Para Marx reducir la dialéctica a una fórmula abstracta es olvidarse de la historia, cuando de lo que se

[23] *Cfr*. MARX, Karl. "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho. Introducción" en: *Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2008, p. 108.

[24] Piénsese por ejemplo en la profunda sospecha respecto del progreso técnico que albergara un Walter Benjamin en los años gloriosos del nazismo. Benjamin, sin dejar de ser marxista, concibió la lógica del progreso técnico como diametralmente opuesta al interés humano: "Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trate de algo por competo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de mano de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren" BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2010, p. 41.

trata es de ocuparse de ella. Este formalismo estaría más del lado de una lógica unilateral que de una lógica dialéctica. Al situarse en la negación determinada, la dialéctica *apuesta* por una alternativa *posible* —no de la única—. Si bien el socialismo, por ejemplo, está *en sí* en el capitalismo, otras formas del capitalismo también lo están[25].

****

El análisis de la situación concreta con miras a su transformación no se trata pues de una deducción matemática del futuro sino de una apuesta con una base concreta; propiamente, de una apuesta política. Para localizar la negación determinada de su momento histórico Marcuse vuelve los ojos sobre la clase trabajadora y las fuerzas políticas de su época.

La clase trabajadora no puede ser descartada abstractamente. Si la contradicción fundamental del capitalismo sigue siendo la de trabajo asalariado y capital, la clase trabajadora sigue siendo el sujeto llamado a hacer la revolución. El problema es que la asimilación le ha cerrado los oídos a ese llamado; la teoría marxista no puede, a su vez, cerrar los ojos a este hecho. Marcuse insiste en que no se trata ahora de fracciones adaptadas de la clase trabajadora, para lo que sería suficiente el análisis de Lenin sobre la aristo-

[25] Uno de los temas que convocó a la Escuela de Frankfurt, con la que se asocia el nombre de Marcuse, fue, precisamente, el de explicar por qué estando en Alemania todas las condiciones dadas para que llegara el socialismo, llegó en su lugar el fascismo.

cracia obrera, sino de una asimilación de la clase en su conjunto. El marxismo debe avanzar en la contradicción de que la clase trabajadora *es* y *no es* la clase revolucionaria.

> La tradición marxista distingue entre el sujeto revolucionario *an sich*, por sí o en sí, y el sujeto revolucionario *für sich*, para sí. Si aplicamos esta distinción a la situación de las clases trabajadoras en los países industriales avanzados, podemos decir que las clases trabajadoras en estos países son un sujeto revolucionario *an sich*, siempre y cuando sean la única clase que todavía constituye la base humana del proceso de producción material, y la única clase que, en virtud de su función en el proceso productivo, es capaz de detener este proceso y de redirigirlo. […] Pero si bien las clases trabajadoras industriales son todavía el sujeto revolucionario *an sich*, no son sujetos revolucionarios *für sich*, para sí: no tienen la conciencia política y de clase que sigue siendo una fuerza decisiva en el proceso revolucionario[26].

La clase trabajadora es pues *en sí* la clase revolucionaria, pero no lo es *para sí*. Desde Hegel entendemos este movimiento del *para sí* como un movimiento de la conciencia, pero habría que decir algo más para superar el sesgo intelectivo que soporta el concepto de *conciencia*: es un movimiento de la subjetividad, del cuerpo, de las necesidades vitales del sujeto. El sujeto *para sí* revolucionario es *consciente* de su llamado a la transformación porque lo *padece* en su cuerpo, en sus necesidades más vitales.

[26] *Infra.,* p. 158-159.

> Me gustaría ofrecer una definición muy tentativa de sujeto revolucionario diciendo: es esa clase o grupo que, en virtud de su función y posición en la sociedad, tiene una necesidad vital y es capaz de arriesgar lo que tiene y lo que puede obtener dentro del sistema establecido para reemplazar este sistema, un cambio radical que de hecho implicaría la destrucción, la abolición del sistema existente. Repito, tal clase o grupo debe tener la *necesidad* vital de la revolución, y debe ser capaz al menos de iniciar, si no de llevar a cabo, tal revolución.[27]

Tener necesidad vital de la revolución no es tener sólo necesidades materiales; estas pueden ser necesidad de más ingresos, de mejores condiciones laborales u objetos de consumo más costosos "¿Por qué el derrocamiento del orden existente es una necesidad vital para las personas que poseen, o pueden esperar tener, buena ropa, una despensa bien surtida, un televisor, un automóvil, una casa, etc., todo dentro del orden existente?"[28]. No se trata de una reformulación de la teoría de la vanguardia del proletariado de Lenin donde se entiende al proletariado en su conjunto como la clase revolucionaria y a un ínfimo sector intelectual de esa clase como su conciencia, poniéndose ésta por encima del resto de la sociedad y solucionando de manera mecánica el problema de la *conciencia de clase*. Para Marcuse, este sujeto no direcciona desde arriba a la clase obrera, es más bien su *catalizador*.

[27] *Infra.,* p. 158.
[28] *Infra.,* p. 141.

> Por supuesto, no tiene sentido decir que la oposición de clase media está reemplazando al proletariado como clase revolucionaria […] Lo que sucede es que se están formando grupos todavía relativamente pequeños y débilmente organizados (a menudo desorganizados), los cuales, en virtud de su conciencia y sus necesidades, actúan como catalizadores potenciales de la rebelión dentro de las mayorías a las que, por su origen de clase, pertenecen[29].

Las revueltas de 1968 proveen un excelente ejemplo de esta intuición de Marcuse. Las reivindicaciones de los jóvenes estudiantes franceses parecían, en principio, pueriles, pero la situación particular de estos estudiantes permitía una verdadera movilización social. Según Eric Hobsbawm, tres fueron las circunstancias concretas de estos estudiantes que multiplicaron su eficacia política:

> [1] Eran fácilmente movilizables en las enormes fábricas del saber que les albergaban y disponían de mucho más tiempo libre que los obreros de las grandes industrias.
> [2] Se encontraban normalmente en las capitales, ante los ojos de los políticos y de las cámaras de los medios de comunicación.
> [3] Siendo miembros de las clases instruidas, con frecuencia hijos de la clase media establecida, que era —en casi todas

[29] MARCUSE, Herbert. *Un ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1969, p. 56.

> partes, y especialmente en el tercer mundo— la base de reclutamiento de la elite dirigente de sus sociedades, no resultaban tan fáciles de abatir como los de las clases bajas[30].

No era pues *la conciencia*, si por ésta se entiende un conocimiento articulado de qué es el hombre o qué una revolución, sino su *situación concreta*, que, aunada con su negativa pulsional a aceptar las valoraciones del mundo capitalista, lo que hacía del movimiento estudiantil del 68 un *catalizador* para la movilización obrera. De hecho, para Hobsbawm, las revueltas estudiantiles del Mayo Francés en el 68 —como las del Otoño Caliente del 69 en Italia— "resultaron eficaces fuera de proporción" en virtud de que a ellas se unieron los trabajadores cuyas oleadas de huelgas "paralizaron temporalmente la economía de países enteros"[31]. La clase revolucionaria *en-sí* (la base trabajadora), coincidía con la clase revolucionaria *para-sí* (la subjetividad estudiantil); la movilización política hizo de ambas una misma clase: el sujeto revolucionario a finales de la década de 1960 llegó a ser *en-y-para-sí*.

¿Por qué fracasó el movimiento del 68? Porque, así como la subjetividad tenía una base material para la revolución, la sociedad industrial avanzada tenía una base material para la dominación. La maquinaria económica del capitalismo, soportada en la organización política de la derecha internacional y la ideología moralmente conservadora

[30] HOBSBAWM, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1998, pp. 442-443.
[31] *Ibid.*, p. 443.

de los directivos del Partido Comunista Francés que prefirió apoyara las directrices de un militar —Charles de Gaulle— que a las reivindicaciones de su base y las de los jóvenes estudiantes desarticularon el conjunto del movimiento.

Esto no significa la refutación empírica de las formulaciones teóricas de la dialéctica. Cuando de considerar el futuro se trata, la dialéctica, como se ha dicho, no promete resultados positivos, es una apuesta con una base material, no una ciencia. Si bien la dialéctica puede explicar con precisión el proceso que llevó a determinada situación histórica del pasado, no puede, dado el carácter abierto de la temporalidad, determinar las situaciones del futuro —como tampoco lo puede hacer ningún otro método—. Más allá del análisis riguroso del pasado, al teórico no le queda para el futuro sino esa apuesta. En este sentido la teoría no está por encima del mundo, sino que comparte su destino. Ella misma hace parte de la praxis, bien sea para reproducir la lógica propuesta por el mundo, bien sea para oponérsele. Marcuse mismo fue, sobre todo al final de su vida, un ejemplo de militancia política de la teoría. Si bien nunca estuvo de acuerdo de que se elevara su nombre al nivel de figuras de la revolución como las del Che Guevara, sí insistió en que la intelectualidad era otra forma de *catalizador* del cambio social[32]. La teoría no podía seguir estando del lado de la interpretación del mundo sino del de

[32] Respecto de su militancia y de su identificación con una figura de la revolución dice Marcuse: "Me siento solidario con el movimiento de los 'estudiantes coléricos', pero de ninguna manera soy su portavoz. La

la transformación. En este sentido Marcuse se la pasó insistentemente apostándole a aquellos grupos en los que leía gérmenes de *nueva sensibilidad* que pudieran encarnar el sujeto revolucionario como los movimientos de protesta ecologistas o feministas. Llegó incluso a cuestionar, hasta cierto punto, el juicio del marxismo respecto de la religión al considerar cómo ésta aparecía concretamente en los movimientos sociales de América Latina. Por nuestra parte, queremos dejar tentada esta intuición de Marcuse sobre América, tierra a la que se refirió, siguiendo —paradójicamente— a Hegel, como la "tierra del futuro"[33]

> Si bien la teoría marxista sigue siendo irreconciliable con el dogma cristiano y su institución, encuentra un aliado en aquellas tendencias, grupos e individuos comprometidos con la parte de la enseñanza cristiana que se opone incondicionalmente al poder inhumano y explotador. En nuestros tiempos, estas tendencias religiosas radicales han cobrado vida en los sacerdotes y ministros que se han unido a la lucha contra el fascismo en todas sus formas, y quienes han hecho causa común con los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, especialmente en América Latina. Son parte del movimiento antiautoritario global contra la estructura de poder que se perpetúa a sí misma, en oriente y occidente, que cada vez está

prensa y la publicidad me dieron ese título e hicieron de mí una mercadería bastante vendible. Yo me opongo, sobre todo, a la yuxtaposición de mi nombre y de mi fotografía a los del Che Guevara, Debray, Dutschke. Ellos han arriesgado y siguen arriesgando sus vidas en el combate por una sociedad más humana, mientras yo participo de ese combate sólo con mis palabras y mis ideas. Esta es una diferencia fundamental" MARCUSE, Herbert. "Entrevista" en: *Primera Plana*, n° 302, 1968, p. 40.

[33] *Infra*., p. 88.

> menos interesada en el progreso humano. Este carácter anti-autoritario da vida a las tendencias ancestrales o heréticas, olvidadas o reducidas desde hace tiempo[34].

La conciencia que tiene la teoría dialéctica de la apertura histórica del ser humano le permite reconocer incluso el detonante revolucionario de la religión; el olvido de esta apertura, por otro lado, indefectiblemente concluirá en la condena más efectiva de esta teoría. Algo así advertía Marcuse recordando las palabras de Fidel Castro: "Vivimos en una época extraña, en que los católicos se están volviendo radicales y los comunistas reaccionarios"[35].

[34] *Infra.,* pp.173-174.
[35] MARCUSE, Herbert. "Odio destructivo y odio constructivo" en: HÄSLER, Alfred. *El odio en el mundo actual*. Madrid: Alianza Editorial, 1973, p. 134.

La historia de la Dialéctica*

I. La importancia de la dialéctica en la Filosofía Antigua

Orígenes: Zenón, los sofistas, Sócrates

Aristóteles atribuye el empleo más temprano de la dialéctica a Zenón de Elea. De hecho, las paradojas de Zenón manifiestan un carácter genuinamente dialéctico: el de la agi-

* "The History of Dialectics" fue publicado como una entrada enciclopédica sobre "Dialéctica" en *Marxism, Communism, and Western Societies: A Comparative Encyclopaedia*, editado por C. D. Kernig, Vol. 2. New York: Herder and Herder, 1972, pp. 408–18. La entrada sobre Dialéctica se divide en dos partes: "A. El Método Dialéctico" y "B. La historia de la Dialéctica". Sobre la p. 420, siguiendo una bibliografía compilada por Walter Kern, la autoría se revela como "Claus D. Kernig (A)" y "Herbert Marcuse (B)", por lo que concluimos que Marcuse fue el autor de la entrada sobre *La historia de la Dialéctica* que estamos publicando aquí. El texto proporciona un examen académico extremadamente detallado de *La importancia de la dialéctica en la filosofía antigua*, seguido de una sección sobre *La importancia de la dialéctica en Kant, Fichte y Hegel*, y concluyendo con una sección sobre *El significado y la importancia de la dialéctica en Marx*. El texto revela que Marcuse es un estudioso filosófico de primer nivel del concepto e historia de la dialéctica, y que privilegia a Marx con su propia sección. Encontramos una carpeta en la colección privada de Marcuse que contenía textos de la *Enciclopedia* que también tiene una versión alemana de la entrada "Dialéctica", pero no había ninguna referencia bibliográfica a la publicación alemana en su archivo. El proyecto revela que Marcuse era un estudioso de renombre internacional en dialéctica y marxismo, con serias credenciales académicas, además de tener una fuerte influencia política e intelectual sobre la *Nueva Izquierda* (*N. de los Ed.*)

tación, la negación, sobre la base del pensamiento conceptual, de lo que se supone es verdad en la experiencia inmediata. Al señalar las contradicciones involucradas en la asunción de la pluralidad y el movimiento de los seres, Zenón busca conducir el pensamiento a la improbable (paradójica) verdad de su maestro Parménides, según la cual el ser es uno y sin movimiento. Así, desde su inicio histórico, la dialéctica implica la negación en forma de ruptura con la inmediatez de la experiencia: el carácter negador del pensamiento como camino de la verdad, el concepto como la forma de lo real, el mundo conceptual (inteligible) como el único mundo verdadero.

El carácter paradójico de la dialéctica se separa pronto de su relación con la naturaleza de la verdad y se considera únicamente como una técnica retórica. Se pone a trabajar al servicio de un tipo de argumento destinado a promover una causa particular, sea cual sea la causa, sea en la plaza de mercado, ante el tribunal de justicia, en la asamblea o en el debate. Las contradicciones en la experiencia —especialmente la contradicción entre la idea (justicia, derecho, moralidad) y su realización— se consideran indiscriminadamente como un índice de la relatividad de la verdad tal como aparece en su forma más extrema en la doctrina sofística del derecho del más fuerte, del más astuto y del más listo. Sin embargo, incluso aquí la dialéctica conserva su fuerza crítica en la destrucción de la "ideología" como baluarte del *status quo*: el pensamiento está capacitado para desconfiar de todos los derechos positivos y rechazar cualquier reclamo que ellos puedan hacer sobre él. De aquí, a la condena de la dialéctica de los sofistas del diálogo socrático de Platón, hay un sólo paso.

Este diálogo concluye típicamente en una nota negativa: lo que uno toma por ser valiente no es el valor; lo que uno toma por ser piadoso no es la piedad; lo que uno toma por ser justo no es la justicia. Y, sin embargo, la supervivencia de la sociedad y del Estado depende de tal conocimiento. Los hombres viven en la ignorancia, en la mentira, y no lo saben. Deben aprender a pensar, y el pensamiento comienza con la comprensión de la falsedad de todo aquello que inmediatamente se toma por ser verdadero. El pensamiento surge de la inmediatez de la experiencia y no puede ir más allá si no es puesto en movimiento por el filósofo, que es quien sabe que los hombres viven en la mentira. Esta intervención no va más allá de la experiencia; sólo sacude la experiencia, poniéndola en movimiento para que revele su propia contradicción. Y el hombre que aprende de la intervención del filósofo viene a reconocer esta contradicción, no como un reflejo de su propia deficiencia o un error de su conciencia particular, sino como algo universal y objetivo que pertenece a la validez y eficacia del *status quo*. La cuestión es qué se entiende por "valiente", "piadoso", "justo"; el análisis revela que lo que se entiende por tales términos no se encuentra, de hecho, expresado en el discurso y la actividad diaria del hombre, de modo que tal discurso y actividad no pueden considerarse propiamente verdaderos. La verdad debe, de alguna manera, yacer en lo que es común a todos los modos de ser más o menos valientes, más o menos piadosos, más o menos justos, como *lo* valiente, *lo* piadoso, *lo* justo, lo "uno" que convierte a lo "múltiple" en apariencias incompletas e imperfectas de valentía, piedad y justicia. Tal como en los eleáticos, la preocupación primordial del pensamiento se dirige hacia la relación entre lo uno y lo múltiple, lo universal y lo particular: el sentido de los términos sólo puede encontrarse en esta polaridad, que aparece en forma de contradicción

irreconciliable. Puede ser sacada a la luz sólo "hablando sobre" (*διαλέγεσθαι*) lo que se toma por evidente en el discurso cotidiano: las cosas que han sido prematuramente identificadas deben ser distinguidas; las cosas que han sido prematuramente separadas deben ser unidas una vez más. El pensamiento se convierte en un diálogo en el que las posiciones se enfrentan entre sí para que cada una reciba el reconocimiento y el rechazo que es debido.

Con frecuencia se señala que el diálogo socrático sólo es en apariencia un discurso genuino, hecho que se hace especialmente evidente en los diálogos ulteriores de Platón: los interlocutores de Sócrates desempeñan un papel muy subordinado, a menudo limitado a breves expresiones de acuerdo o negación. El hecho es, no obstante, que el pensamiento dialéctico es realmente incompatible con dos posiciones genuinamente iguales: debe romper la inmediatez en la que los hablantes están aprisionados al inicio del diálogo y ésta es la contribución decisiva del hombre que ya ha roto esa inmediatez, el filósofo. Sus preguntas se plantean de tal manera que no permiten un alcance libre para cualquier respuesta; imponen una demanda muy específica, la negación de la inmediatez. Si el interlocutor está dispuesto a elaborar su pensamiento en respuesta a tal exigencia, es libre de decidir por sí mismo si está de acuerdo con el argumento o si se excluye de él. El diálogo socrático mantiene la tensión dialéctica entre el pensamiento y el ser, el método y la realidad. Pensar que se es incapaz de trascender lo inmediato es el reflejo de una práctica pobre, y la convulsión de ese pensamiento amenaza la práctica a la que pertenece. El juicio de Sócrates muestra el carácter subversivo de la dialéctica, que sigue siendo visible en los libros centrales de la *República* de Platón, pero que desaparece con la incorporación de la dialéctica a la lógica.

Platón y Aristóteles

En los libros VI y VII de la *República* Platón introduce la dialéctica como el poder de la vinculación capaz de comprender el nivel más elevado del mundo inteligible (el mundo de las Ideas y de la Idea del bien). Como tal poder, el pensamiento dialéctico es la razón (*λόγος*), que capta la verdadera realidad esencial sin la ayuda de los sentidos[1]. La razón dialéctica (como todo pensamiento) comienza con premisas (hipótesis), pero en contraste con la ciencia matemática, emplea tales premisas no como "orígenes causales" o primeros principios (*ἀρχαί*), sino como meras hipótesis acerca de lo que realmente es, como

> supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas[2].

Esta primera descripción "sistemática" de la dialéctica revela, como forma aún indiferenciada, las características esenciales que posteriormente se le atribuyen: (a) la relación antagónica de *logos* y sentido; (b) el tratamiento de las premisas del pensamiento como meras hipótesis, desde las cuales puede hacerse el ascenso a los "primeros principios" que las sustentan; (c) el "descenso" de los primeros principios (que adecuadamente se convierten en principios de comprensión una vez que el pensamiento obtiene una

[1] *Cfr.* PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, 511b, 532a, pp. 336-364.
[2] *Ibid.*, 511b, p. 336.

idea de ellos) vuelve a las hipótesis, ahora firmemente fundadas, la mediación de lo inmediato.

Es evidente que la dialéctica se ha convertido aquí en un método de búsqueda de la verdad, pero la verdad está en la realidad de las Ideas y las mediaciones dialécticas del pensamiento constituyen la estructura real del ser a través de la cual el mundo sensible "participa" en las Ideas, lo múltiple en lo uno, lo particular en lo universal. Toda comunicación genuina, todo discurso que puede ser verdadero o falso, concibe lo particular como universal (lo que sólo lo hace inteligible y comunicable), y así contempla todo lo percibido por los sentidos a la luz de lo no sensible, la razón revela lo que hace a lo múltiple lo que es. Para Platón esta función de comunicación verdadera no es simplemente la preocupación de una lógica formal divorciada del contenido fáctico particular de la realidad; el *logos* del pensamiento es el de la realidad; como método dialéctico tiene un carácter esencialmente "realista".

Esto es especialmente claro en el *Sofista*, donde el análisis dialéctico de las "hipótesis" hace necesario renunciar a la unidad estática y a la particularidad de las Ideas en favor de su "mezcla" e interrelación. El método de análisis combina la separación y la composición, componiendo y separando lo que está compuesto o separado en el propio ser en sí mismo[3]. Las Ideas son aquí *γένη* (familias, géneros) del ser, una caracterización que parece considerarlas como unidades dinámicas y eficaces, y en consecuencia la dialéctica es la ciencia de la separabilidad y combinabilidad de los géneros de los seres, su objetivo es saber cuáles son

[3] *Cfr*. PLATÓN. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, 253b-d, p. 432-433.

compatibles, cuáles son incompatibles, y qué grado de universalidad atribuye a cada uno, es decir, el efecto unificador que cada uno ejerce en la pluralidad de seres (particulares). La oposición de lo uno y lo múltiple, de lo universal y de lo particular, resulta ser la imagen en el espejo de la verdad, ya que el carácter juguetón de la manipulación dialéctica de las contradicciones es la imagen en el espejo de su verdadera seriedad. Así podemos tomar esto como una marca de la dialéctica del diálogo que lleva el nombre del sofista, cuya definición buscada, es la opuesta que finalmente emerge, la del filósofo[4]. El diálogo que toma su nombre del sofista establece el fundamento ontológico de la dialéctica, y es la concepción propia de la dialéctica lo que diferencia al filósofo del sofista. Su esencia es la mediación de los opuestos, cuya posibilidad ahora se ha explicado. El *Filebo* elogia la dialéctica como un regalo de los dioses: "Don de los dioses a los hombres, según me parece al menos, lanzado por los dioses antaño por medio de un tal Prometeo"[5]. Todo ser es a la vez uno y múltiple, limitado e ilimitado, pero la multiplicidad de cualquier ser no puede ser comprendida en su carácter ilimitado mientras no se haya reconocido y determinado el número de mediaciones entre (*μεταξύ*) lo uno y lo ilimitado[6]. Esta superación de los opuestos distingue el *logos* filosófico de su contrapartida sofística, que en su reconfiguración (*ἀντιλέγειν*) nunca llega más allá del mero descubrimiento de los opuestos.

[4] *Cfr*. *Ibid*., 253c, p. 432.
[5] PLATÓN. *Diálogos VI*. *Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, 16c, p. 31.
[6] *Cfr*. *Ibid*., 16d-e, pp. 31-32.

En la transición de Platón a Aristóteles, la dialéctica sufre una devaluación, volviendo una vez más a la proximidad de la sofistería, de la que Platón la había distinguido tan agudamente. Es significativo que Aristóteles[7] explique la introducción de las Ideas de Platón a través de su preocupación por la dialéctica, es decir, su ontología a través de su "método". Para Aristóteles, la dialéctica es esencialmente una técnica de persuasión que, en contraste con el carácter científico apodíctico de la filosofía, está basada en "meras opiniones"[8].

La dialéctica recibe su definición propia en el *Organon* aristotélico, donde la lógica formal emerge de la lógica dialéctica de Platón. Los *Tópicos*, que determinan el "lugar" de la inferencia dialéctica, hacen una observación extremadamente esclarecedora, que cualquier "ordenar las cuestiones y formular las preguntas" dialécticamente sea de interés sólo para el compañero en la conversación, mientras que "al filósofo y al que investiga para sí, en cambio, con tal de que las cosas por las que se establece el razonamiento sean verdaderas y conocidas, nada le importa […]"[9]. ¿Deberíamos ver en este contraste el rechazo metodológico del diálogo y la retirada de la filosofía en su propia certeza autosuficiente? En cualquier caso, aunque Aristóteles reconociera en la dialéctica un valor más elevado que la sofística, aparece en su tratamiento predominantemente como una técnica de argumentación: el dialéctico es "aquel que es capaz de formular proposiciones y objeciones. Ahora bien,

[7] *Cfr*. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1998, 987b 29, p. 101.
[8] *Ibid*.
[9] ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Organon)*. Madrid: Editorial Gredos, 1982, 155b 8, p. 275.

proponer algo es convertir varias cosas en una [...] y objetar es convertir una cosa en varias"[10].

La significación objetiva de "lo uno y lo múltiple", más allá de su aplicación en el argumento, está aquí oculta. Esto también es evidente en lo formal, en que se concibe cuantitativamente la relación de la dialéctica con lo universal. En *Sobre las refutaciones sofísticas* la dialéctica se refiere a las refutaciones que son comunes a toda técnica (*τέχνη*) y dynamis (*δύναμισ*), "la (refutación) derivada de (principios) comunes y no subordinados a ninguna técnica (*τέχνη*)"[11]. La *Metafísica*[12] identifica la dialéctica y la sofística en la medida en que la dialéctica, aunque se ocupa de los atributos comunes a todos los seres, no los comprende como pertenecientes al ser como tal. Y en el pasaje inicial de la *Retórica*,[13] la retórica se caracteriza como la contrapartida (*ἀντιστροθος*) de la dialéctica, ya que ambas se ocupan de todos y cada uno de los temas de la misma manera no conceptual. Así, la dialéctica no cumple el papel que Platón le atribuye: relacionar la pluralidad de seres con el concepto de lo universal, captar lo universal en lo particular. No puede hacer más que señalar la contradicción: no es conocimiento en sentido estricto. Por esta razón es esencialmente diferente de la filosofía: la dialéctica se contenta con la duda y la pregunta, donde el filósofo conoce y reconoce[14]. El carácter no científico de la dialéctica también es responsable del hecho de que el tratamiento dialéctico de

[10] *Ibid*, 164b 3, p. 305.
[11] *Ibid*, 170a 41, pp. 330-331.
[12] *Cfr*. ARISTÓTELES. *Op. Cit.*, 1998, 1061 b, p. 547.
[13] *Cfr*. ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos, 1999, 1354a 1, p. 161.
[14] *Cfr*. ARISTÓTELES. *Op. Cit.*, 1998, 1004b 24, p. 161.

los opuestos permanezca inadecuado[15]. La propia discusión de Aristóteles de los opuestos procede entonces a la enumeración y clasificación de los diversos significados de "lo uno", por lo que cada significado se designa con una palabra diferente[16].

Los estoicos y Plotino

En las escuelas estoicas (del siglo III a.C.) la dialéctica se convierte en una disciplina especializada dentro de una concepción disciplinaria de la filosofía. Los textos que sobreviven no son suficientes para darnos una imagen adecuada de la dialéctica estoica, de modo que debemos contentarnos con referencias ocasionales que, además, no transmiten ninguna idea de las diferencias entre las diversas escuelas.

La dialéctica es una parte de la lógica. Se debe distinguir de la otra parte, la retórica, por el hecho de que alcanza propiamente un discurso (*ὀρθῶς διαλέγεσθαι*) en forma de pregunta y respuesta, mientras que la retórica trata del monólogo ininterrumpido. Así, dialéctica es el conocimiento de lo que es verdadero y falso y lo que no es[17]. La dialéctica misma se divide en dos partes, una de las cuales trata de sonidos referenciales (fonética), la otra de aquello a lo que los sonidos se refieren o significan (*τὰ σημαινόμενα*). Los objetos de significado son las cosas mismas (*τα πράγματα*). Sin embargo, puesto que las cosas están fuera del lenguaje, la dialéctica se ocupa de los significados sólo en la medida en

[15] *Cfr. Ibid.*, 1078b 25, pp. 667-668.
[16] *Cfr. Ibid.*, 1006b 1, p. 172.
[17] *Cfr.* DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, VII, p. 355.

que se expresan en el lenguaje (*τὸ λεκτόν*)[18]. Los estoicos tratan la mayor parte de la lógica tradicional dentro de la teoría del significado: los géneros, la proposición, el juicio y la inferencia en sus diversas formas válidas e inválidas. El desdoblamiento del sujeto–materia a través de reclamación y reconvención, pregunta y respuesta, parece ser abandonado en favor de la descripción sistemática. La realidad dialéctica de los opuestos y los negativos se convierte simplemente en una preocupación de la lógica formal. Este desarrollo es decisivo para la historia de la dialéctica. El concepto de *logos* es hipostasiado, convertido en cosa, y esto conduce a una hipostatización del movimiento dialéctico. Esta tendencia no se invierte hasta el advenimiento del idealismo alemán, y sólo parcialmente.

Para los estoicos, el *logos* se convierte en el principio creador, vivificante de la sustancia–mundo que impregna toda la materia; se convierte en Dios. El problema de la unidad de los opuestos, de lo uno y de lo múltiple, de la experiencia (inmediatez) y de la realidad se convierte en un problema de la cosmología y la teología. En consecuencia, comprender este problema es ahora la tarea de la lógica y la epistemología: la relación del sujeto con el objeto ya no se entiende dialécticamente. La dialéctica pierde así su propio motivo, el fundamento de su necesidad tal y como lo plantea Platón. Al mismo tiempo pierde la razón fundamental de la negación y su resolución.

Cuando Plotino vuelve a concebir la dialéctica como un proceso real, como movimiento, y determina la jerarquía de los niveles en este proceso a medida que asciende a lo uno y desciende a lo múltiple, da la impresión de que la

[18] *Cfr*. von ARNIM, Hans. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Maximilian Adler, 1903, Vol. 1, n. 166.

dialéctica es algo de una concepción mística, una sospecha que la acompañó durante siglos. Incluso como método de conocimiento, la dialéctica viene a ser considerada como misticismo. Plotino deroga el pensamiento conceptual y discursivo en favor de una especie de intuición o visión inmediata que abraza a los seres mismos[19]. Por lo tanto, el concepto de Plotino de la dialéctica merece una consideración más profunda, no sólo por la influencia poderosa (aunque indirecta) que ejerce sobre la Edad Media, sino por la unidad que ejerce entre la dialéctica como método de conocimiento y como un proceso real.

La parte III de la *Primera Enéada* trata de la dialéctica como la ciencia de la verdad más alta y del bien supremo. Plotino comienza simplemente recapitulando los resultados de la discusión de Platón sobre la dialéctica en la *República*, el *Fedro* y el *Sofista*, sin revelar sin embargo la lógica interna que llevó a Platón a estos resultados. Por su propia naturaleza, el filósofo está en condiciones de liberarse de la dependencia del mundo corpóreo; las matemáticas lo fortalecen en su confianza en un mundo inteligible para que la dialéctica pueda eventualmente llevarlo al conocimiento del primer principio y del ser verdadero[20]. La dialéctica es la ciencia que es capaz de comprender la verdadera naturaleza y las verdaderas relaciones de todas las cosas, de distinguir y ordenar las especies y los géneros, de comprender el ser y el no ser, lo bueno y lo no bueno, lo eterno y lo no eterno. Por qué la negación y la oposición son necesarias para la constitución de la verdad, no se explica, ya que la doctrina sólo aparece en el contexto de la cosmología de Plotino: la razón radica, en última instancia, en lo

[19] *Cfr*. PLOTINO. *Enéadas I-II*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
[20] *Cfr. Ibid*.

primario y lo uno, que sólo puede expresarse en la negación de todos los predicados, aunque sea el fundamento de la posibilidad de todos los predicados. Después de que la dialéctica ha aclarado el orden y las distinciones esenciales de los seres y captado la estructura del mundo inteligible y las relaciones de los géneros primarios (*γένη*), el análisis vuelve al primer principio[21]. Allí encuentra descanso en una visión de lo uno que ya no se disipa en medio de la multiplicidad de las cosas. Una vez que está así en firme posesión de la verdad, la dialéctica ya no depende de la teoría de proposiciones y silogismos; puede emplearlos ocasionalmente como instrumentos, pero dejará la preocupación con tal lógica a las ciencias menores[22]. Después de este arrogante rechazo de la lógica, Plotino plantea la pregunta crucial: ¿qué principios pueden garantizar la afirmación absoluta de la dialéctica? Responde: la razón es la fuente de principios que son evidentes en sí mismos para el alma capaz de captarlos (*ἡ νοὺς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς, εἴ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχή*)[23]. En virtud de esta evidencia inmediata de sus principios últimos, que es propia de la teoría (*θεωρία*) y de nuestra intuición intelectual, la dialéctica se relaciona con los seres mismos y con lo que está más allá de todos los seres. Por lo tanto, no es simplemente un instrumento de la filosofía, sino que funciona en las cosas mismas y ha sido, por así decirlo, para su materia (*περὶ πράγματά ἐστι χαὶ ολον ὕλην ἐχει τὰ ὀντα*)[24]; por intuición, también tiene un sostenimiento sobre las cosas mismas (*ἅμα τοὶς θεωρήμασι τά πράγματα ἐχούσα*)[25]. La intuición intelectual proporciona el terreno para la unidad del conocimiento

[21] *Cfr. Ibid.*
[22] *Cfr. Ibid.*
[23] *Cfr. Ibid.*
[24] *Cfr. Ibid.*
[25] *Cfr. Ibid.*

dialéctico y la dialéctica como un proceso real. La lógica rígida de los estoicos es puesta a un lado y la dialéctica se convierte, en un sentido literal, en el proceso del cosmos.

Debemos tener cuidado de no exagerar el carácter místico de la filosofía de Plotino. Comparada con la dialéctica teológica de la Edad Media, la noción de Plotino de mediación objetiva en el ser y en las esferas del Ser y de la superación de la negación posee una precisión conceptual mucho más cercana al pensamiento platónico que al misticismo cristiano. Su filosofía está más bien relacionada con la hegeliana, de modo que el propio Hegel enfatiza el "intelectualismo" de Plotino y advierte contra el error de ver en Plotino nada más que un simple "éxtasis".

En la Edad Media, es principalmente la idea de la negación como un poder positivo de conocimiento la que recibe mayor desarrollo. Se trata, pues, en su mayor parte en el misticismo y en la teología negativa. Su forma conceptual se remonta a los escritos de Nicolás de Cusa. La matemática se emplea como un dispositivo hermenéutico. Pero todo esto no tuvo una influencia significativa en el surgimiento de la dialéctica hegeliana.

II. La importancia de la dialéctica en Kant, Fichte y Hegel

Kant

Según Hegel, la transformación decisiva del concepto de dialéctica en la era moderna se debe a Kant. Kant despoja a la dialéctica de la "apariencia de acto arbitrario", con la

que se había asociado comúnmente, al describirla como "una *operación necesaria de la razón*"[26].

Hegel sostiene que es arbitrario tratar la dialéctica simplemente como un método (de argumentación o cognición) sin fundamentar su verdad en el movimiento del ser mismo (en la objetividad). Por otra parte, es igualmente arbitrario concebir la dialéctica objetiva como un proceso cosmológico u ontológico completamente divorciado o sólo extrínsecamente relacionado con la subjetividad. Ninguna preocupación por la unidad de los opuestos o por la negación o por la totalidad de las cosas merece el título de "dialéctica verdadera", a menos que comprenda la necesidad de sus determinaciones y pueda exhibir el concepto como el movimiento de la cosa a que se refiere. De un solo golpe, Hegel desacredita así toda la dialéctica pre-kantiana con la excepción de sus orígenes presocráticos y platónicos, a los que concede cierto grado de reconocimiento. El propio Kant no ha logrado superar la subjetividad de la dialéctica, ya que la limita únicamente a las "determinaciones del pensamiento" en su aplicación ilusoria a las cosas en sí mismas, pero proporciona "el impulso al restablecimiento de la lógica y la dialéctica"[27] al reconocer la necesidad de la ilusión y, por tanto, la objetividad de la contradicción.

Al considerar a Kant como responsable de la restauración de la dialéctica, Hegel se refiere a la filosofía crítica de Kant, a la dialéctica trascendental de las antinomias de la razón pura. Sin embargo, podemos encontrar la misma

[26] HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1993, Tomo I, p. 73.
[27] *Ibid.*, Tomo II, p. 570.

tendencia incluso en los escritos precríticos de Kant[28], especialmente en el tratado de 1763 titulado *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*. El tratado comienza con una distinción fundamental entre la oposición lógico-formal expresada y excluida por el principio de no-contradicción y "la oposición real", "en que dos predicados de una cosa se oponen, mas no en virtud del principio de contradicción"[29]. En la oposición real, como en la lógico-formal, "un [predicado] niega lo que el otro afirma", pero en contraste con la contradicción puramente lógica, el resultado no es nada más que "algo". Tal oposición, en la que la negación misma es algo positivo, reina en realidad, de hecho, es la ley de la realidad, como la física newtoniana había mostrado en la ley de la composición y resolución de fuerzas y como se expresa en el concepto matemático de magnitudes negativas. "Porque las magnitudes negativas no son negaciones de magnitudes [...] sino algo realmente positivo en sí mismo, sólo que opuesto a otro"[30]. Kant no sólo establece la unidad de los opuestos como la estructura de la realidad y su principio dinámico, no sólo aprecia lo positivo determinado por la negación: más allá de lo tradicional, incluso reconoce la negación como la determinación fundamental de todo lo positivo. "Las determinaciones en conflicto deben hallarse en el mismo sujeto"[31]. Aquí Kant se acerca al concepto de mediación, a través del cual se puede demostrar que la sustancia es sujeto. Pero en la medida en que todo el enfoque en este tratado precrítico está determinado por el modelo de la matemática y la física

[28] *Cfr*. DEBORIN, Abram. *Studien zur Geschichte der Dialektik*.
[29] KANT, Immanuel. *Opúsculos de filosofía natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 122.
[30] *Ibid.*, p. 120.
[31] *Ibid.*, p. 128.

newtoniana, la dialéctica sigue siendo dialéctica de la naturaleza, sin ninguna referencia esencial a la subjetividad.

Incluso en sus escritos precríticos Kant reconoce el carácter cuestionable del principio lógico-formal de la no-contradicción, pero sin concebir todavía la idea de una lógica dialéctica. Esto sólo ocurre en la *Crítica de la razón pura*, donde, después de la Analítica, Kant desarrolla la Dialéctica Trascendental como la segunda parte de la Lógica Transcendental. La Analítica Transcendental, que expone los elementos de todo conocimiento puro del entendimiento, constituye la "lógica de la verdad". Por el contrario, la Dialéctica Transcendental es una crítica de la ilusión dialéctica, que surge necesariamente cuando los conceptos y principios del entendimiento puro son aplicados más allá de los límites de la experiencia posible, es decir, cuando, en vez de ser entendidos como un canon para el uso apropiado del entendimiento, son mal utilizados como un órganon del conocimiento[32]. Cuando esto ocurre, la razón se enreda inevitablemente en contradicciones, que se manifiestan en una serie de inferencias dialécticas (por ejemplo, de lo condicionado a lo incondicionado, de las partes al todo), en la que cada tesis tiene una antítesis específica, cada afirmación una negación específica y ambas pueden ser probadas de una manera lógicamente consistente. Así, Kant retrata la antinomia de la razón pura en las antinomias de finitud e infinidad, divisibilidad e indivisibilidad, causalidad según las leyes de la naturaleza y causalidad a través de la libertad, existencia y no existencia de un ser absolutamente necesario. La Dialéctica Trascendental puede descubrir la razón de estas antinomias y exponer el carácter ilusorio de las inferencias que son válidas desde

[32] *Cfr*. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 2002, pp. 99-100.

un punto de vista puramente lógico, pero nunca puede provocar la desaparición de la ilusión o hacerla dejar de ser ilusión. Porque la dialéctica de la razón humana es "natural e inevitable"[33].

No sólo la ilusión pertenece a la verdad, la razón al entendimiento: la ilusión es la manifestación de la verdad, la consumación del entendimiento. Debemos ir más allá de la experiencia y el conocimiento de la comprensión y soportar la ilusión. La verdad que se manifiesta en la ilusión trascendental es la de las ideas, los conceptos de la razón que sólo poseen un significado normativo. Las ideas representan el "máximo" hacia el cual toda teoría y práctica deben esforzarse, aunque nunca puedan alcanzarlo. La verdad de las ideas es el poder teórico y práctico de la libertad humana, el poder de trascender todos los límites dados.

> En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada[34].

Es sólo en la esfera de la acción humana que las ideas pueden convertirse en "causas efectivas" como en una "constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con las leyes que hagan *que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás*"[35]. Aquí también Kant habla de "la plebeya apelación a una presunta experiencia contradictoria, la cual no tendría lugar de haber existido a

[33] *Ibid*., p. 300.
[34] *Ibid*., p. 312.
[35] *Ibid*., pp. 311-312.

tiempo tales instituciones de acuerdo con ideas…"[36] Aquí, si en cualquier lugar, encontramos la conexión interna entre la razón, la libertad y la dialéctica.

Aunque Hegel considera las antinomias kantianas como un "traspaso principal hacia la filosofía moderna"[37], no es la concepción de la dialéctica que contienen lo que une más profundamente a Hegel con Kant. Lo que llama continuamente "la gran e inmortal contribución" de la filosofía kantiana no es la Dialéctica sino la Analítica. Es, pues, la Analítica la que proporciona la fuente de la dialéctica hegeliana en el idealismo alemán.

> Una de las opiniones más profundas y más correctas que se hallan en su *Crítica de la Razón,* es la que afirma que la *unidad,* que constituye la *esencia del concepto,* tiene que ser reconocida como la unidad *originariamente-sintética de la apercepción,* es decir, como unidad del: *Yo pienso,* o sea de la autoconciencia[38].

Es el concepto de entidades distintas, que son al mismo tiempo inseparablemente unidas, o de una identidad que es en sí misma una diferencia inseparable[39]. Aquí reconocemos dos de los elementos más importantes de la dialéctica hegeliana: la idea de "la sustancia como sujeto" y la de mediación. Pero entre la unidad de la apercepción de Kant y el concepto de subjetividad de Hegel como "sustancia", se encuentra el desarrollo de Fichte de la dialéctica trascendental, que debe tenerse en cuenta primero.

---

[36] *Ibid*., p. 312.
[37] HEGEL, G. W. F. *Op. Cit*., 1993, Tomo I, p. 246.
[38] *Ibid*., p. 517.
[39] *Cfr. Ibid*., p. 185.

Fichte

Fichte toma también como punto de partida el concepto de Kant de la apercepción trascendental. Para él, también éste es el concepto original de la dialéctica, en el sentido de que el progreso dialéctico del pensamiento, la postura de los opuestos y su resolución es exigida por el "hecho" original del sujeto trascendental. En este origen la dialéctica es esencialmente idealista.

El ego trascendental —o "yoidad"— es la tierra original de la unidad de los opuestos: "La afirmación fundamental del filósofo [...] es esta: así como el ego es únicamente para sí mismo, al mismo tiempo, necesariamente surge un ser fuera de él: el fundamento de este último radica en el primero"[40]. El ego (por el cual Fichte también se refiere a una conciencia universal trascendental, nunca al individuo) es a la vez sujeto y objeto: "La búsqueda de un vínculo entre el sujeto y el objeto debe permanecer eternamente infructuosa si los dos no se conciben en su unidad desde el principio"[41]. Lo que está implícito en la apercepción kantiana como la "síntesis" de los opuestos (donde toda la unidad refleja la unificación del sujeto y el objeto a través del sujeto) se vuelve ahora explícito en Fichte. El sujeto sólo *existe* en la medida en que actúa[42], y el Ser existe sólo como posición y oposición: "Toda la realidad es, por lo tanto, *activa*; y todo lo *activo* es realidad"[43]. Pero esto no significa que el sujeto epistemológico de Kant se haya convertido en sujeto de la acción. Fichte llama al lector a "pensar el concepto de

[40] FICHTE, Johann Gottlieb. *Werke*. Ed. Fritz Medicus. Leipzig: Felix Meiner, 1910, Band III, p. 41.
[41] *Ibid.,* p. 112.
[42] *Cfr. Ibid*., p. 41.
[43] FICHTE, Johann Gottlieb. *Op. Cit.,* Band I, p. 329.

actividad aquí de una manera completamente pura" y a "lo completamente abstracto" de todas las condiciones temporales y de todos los objetos de actividad. La oposición de Fichte del yo y no-yo, de realidad y negación y la síntesis de los opuestos en el concepto de límite, y toda su concepción de la dialéctica tal como se desarrolla en 1794 en la primera parte de la *Fundamento de la doctrina de la ciencia*, sigue siendo trascendental y teórica. La dimensión de la actividad humana radica, en sentido estricto, fuera y más allá de la teoría, pero en su evolución inmanente la teoría llega al punto en que exige la acción como única solución posible al problema que plantea. El problema es encontrar alguna "X" que pueda mediar la oposición entre el yo y el no-yo sin perder la identidad de la conciencia[44]. Tal mediación es teóricamente imposible: Este es el nudo gordiano que nunca puede ser resuelto, pero que al menos puede ser roto por la "reclamación de la razón al poder absoluto"[45]. La teoría entiende la unidad indisoluble del yo y del no-yo como unidad de actividad y pasividad, pero la base de esta unidad de contrarios le sigue siendo ininteligible: se encuentra "más allá de los límites de la parte teórica de la ciencia del conocimiento"[46]. "El reclamo de la razón al poder absoluto" afirma: "No *debería haber* no-yo, ya que no hay forma en que el no-yo pueda reconciliarse con el yo"[47]. Pero el no-yo existe y el yo sólo puede existir con y por medio de él. La subjetividad original es una forma de determinarse que es, al mismo tiempo, una forma de determinar; lo que determina esta manera de determinar "permanece totalmente insoluble en la teoría", de modo que la teoría es llevada más allá de sí misma "en la parte

[44] *Cfr*. *Ibid*., p. 302.
[45] *Ibid*., p. 339.
[46] *Ibid*., p. 372.
[47] *Ibid*., p. 333.

práctica de la doctrina de la ciencia"[48]. La parte práctica de la ciencia concibe el "deber" como la ley del yo: el Ser del yo es un esfuerzo que es limitado por sí mismo para superarlo. Así, la objetividad se concibe como resistencia, y es sólo superando esa resistencia que el yo puede convertirse en sujeto libre. Con la desaparición de toda resistencia, el yo también desaparecería, de modo que su lucha sólo puede ser una "aproximación" eterna.

En la doctrina de la ciencia de Fichte, la dialéctica se concibe una vez más, por primera vez desde Platón, como una exigencia para entender la inmediatez al determinarla como mediación. Ser como ser puesto: la filosofía se convierte en la tarea de superar lo dado por medios conceptuales, reconociendo y resolviendo la negación que conlleva. La relación entre la dialéctica y la libertad es aún más clara aquí que en Kant. La dialéctica aparece en primera instancia como libertad de pensamiento: El filósofo "es capaz de abstraer, es decir, puede separar por la libertad de pensamiento lo que está unido en la experiencia"[49]. Lo que se da en la experiencia (inmediata) es una unión de contrarios, cuya evolución constituye (el movimiento de) la realidad. La comprensión de este proceso como necesario, fundado en la naturaleza misma de las cosas, es el fundamento teórico de la actividad libre. Exige la separación de lo que está unido en la lógica (tradicional). Los principios de la lógica no pueden tomarse como dados inmediatamente; ellos mismos deben ser deducidos, mediados. Esto ocurre cuando son capturados como la estructura de la subjetividad; no puede haber más explicación final que esta. Así, Fichte muestra que el principio de identidad (A=A) presu-

[48] *Ibid.,* p. 337.
[49] FICHTE, Johann Gottlieb. *Op. Cit.,* Band III, p. 9.

pone y expresa la unidad original, sintética de la conciencia, una unidad que (como conciencia de algo) implica su propia oposición y al mismo tiempo da lugar al principio de no-contradicción, que supera. Esto señala el camino a la lógica dialéctica como la "superación" de la lógica tradicional.

Hegel

La dialéctica hegeliana no puede ser retratada como una continuación o un desarrollo posterior de la kantiana y de la fichteana. Es cierto que Hegel ve como su tarea completar la obra, iniciada por Kant y continuada por Fichte, de justificar la lógica misma y de fundamentar las categorías. Con esto ya se han superado los límites de la lógica tradicional. Pero a pesar de esta continuidad en la historia de las ideas, aparece en la dialéctica hegeliana un elemento cualitativamente nuevo, que podría caracterizarse provisionalmente como el "poder de lo negativo". Es cierto que Fichte, en el concepto y la función del no-yo, encuentra en la negación el impulso al proceso dialéctico, pero Hegel reconoce por primera vez su realidad más allá de la esfera idealista trascendental. Con esto la "unidad de los opuestos" como la "unidad original, sintética de la apercepción" (Kant) también se elimina del terreno de la constitución trascendental. El concepto de subjetividad constitutiva experimenta ahora una transformación decisiva: La subjetividad se convierte en sustancia real. La lógica dialéctica se convierte en ontología. Esto significa que la dialéctica hegeliana no puede aislarse del sistema; su estructura es la estructura del sistema en su conjunto. Hegel mismo insiste en esto en el último capítulo de la *Ciencia de la Lógica*: su

método es "sólo el movimiento del *concepto* mismo", "el método propio de cada cosa"[50].

Puesto que es imposible, en un espacio tan corto, presentar una idea adecuada del sistema de Hegel en su conjunto, nos concentraremos en aspectos de la dialéctica hegeliana que son decisivos para Marx, siguiendo en su mayor parte las propias formulaciones de Hegel.

La fuerza motriz de la dialéctica es la necesidad de que los pensamientos lleguen a ser "fluidos", sólo de esta manera pueden llegar a ser "conceptos" capaces de comprender la realidad[51]. Que los pensamientos se vuelvan fluidos y se eleven al nivel del concepto, del conocimiento científico, es demandado por la naturaleza misma de las cosas, es decir, por el contenido que se debe comprender, la realidad. Pues la sustancia de las cosas es "movimiento", y como tal no puede ser captada por las categorías tradicionales del entendimiento, porque las categorías fijan lo que verdaderamente fluye y separan lo que verdaderamente está unido. Esta "purificación" y estabilización del pensamiento y su contenido, el principio de todos los axiomas de la lógica formal, pero sobre todo del principio de no-contradicción, es el principio de todo conocimiento, pero nada más. Es el trabajo del *entendimiento*, que postula las distinciones unívocas y las determinaciones que primero hacen posible la comprensión de la realidad en el pensamiento. Así, el entendimiento es en sí mismo "negativo", ya que niega la inmediatez de la experiencia sensorial y pone en su lugar, como su verdad, un orden conceptual del

[50] HEGEL, G. W. F. *Op. Cit.*, 1993, Tomo II, p. 562.
[51] *Cfr.* HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 25.

objeto. Pero esta primera contradicción, esta primera ruptura con la experiencia inmediata con la que empieza todo pensamiento y conocimiento, produce un orden abstracto en el que el entendimiento, por mucho que pueda extenderla y profundizarla, permanece siempre aprisionado. El pensamiento en sí mismo, si no está atado desde el principio a las normas establecidas (para las cuales no hay justificación real), va más allá de las categorías del entendimiento: negación de la primera negación. Este es el *trabajo* de la razón y su verdad. La razón "es negativa y *dialéctica*, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto"[52]. En esta disolución, sin embargo, los conceptos del entendimiento no desaparecen; se transforman en otros conceptos —que son sólo otros conceptos de sí mismos— y sólo éstos son capaces de captar la realidad concretamente. Es de gran importancia, en un retrato abstracto de la dialéctica, comprender lo que se entiende por lo concreto que aparece en la tercera etapa del proceso. La negación dialéctica de lo abstracto no tiene nada que ver con una demanda de concreción existencial e inmediatez no conceptual. La razón es "igualmente positiva, y de esta manera ha restaurado lo primero simple, pero como un universal, que es concreto en sí mismo"[53] y comprende y determina lo particular. El concreto que emerge como resultado de la negación dialéctica de lo inmediato, determinado por el entendimiento, es lo universal y, de hecho, lo universal de lo "primario y lo simple". Esto significa que el resultado es el concepto del objeto, o el objeto conceptual, porque la forma en que ha llegado a ser determinado *es* el objeto en su realidad y verdad. No hay dos dialécticas, una del pensamiento y una de la realidad: pensamiento y realidad se

[52] HEGEL, G. W. F. *Op. Cit.*, 1993, Tomo I, p. 38.
[53] *Ibid.*, p. 39.

unen desde el principio mismo de la dialéctica hegeliana. Los objetos reales (conceptuales) son "universales" en la medida en que su identidad y objetividad consisten en la unidad de todas sus determinaciones individuales (que, tomadas individualmente, son mutuamente excluyentes). El objeto es lo que es sólo como la unidad de tan diversas determinaciones; su identidad no es otra cosa que el proceso de esta unificación, en la que cualquier "ser otro" dado (para cada carácter determinado individual implica "ser otro" y por tanto negación) está mediado por el Ser (*Sein*). Con esto, sin embargo, el objeto se convierte en el sujeto de su propio Ser. Los modos de ser del sujeto difieren en las diferentes regiones del Ser; el proceso de la unificación de los opuestos, la mediación de la alteridad, es una ocurrencia pasiva en la materia, un ascenso gradual para la conciencia en la naturaleza orgánica, el dominio reflexivo de la existencia y el entendimiento en la historia humana. En la historia, el sujeto no es sólo la sustancia de la realidad en sí misma, sino también para sí misma, y con ello el espíritu. El movimiento de la realidad es la transformación conceptual de lo dado, que se reconoce como negación y negatividad. Sólo a través de este conocimiento y de la actividad en que se realiza el ser humano (que es aquí el objeto) se convierte en sujeto libre de su existencia, pero este sujeto es definitivamente un "universal": la subjetividad que se realiza a través de la totalidad de las mediaciones que ocurren en la teoría y la actividad y constituyen un todo histórico. Y este sujeto histórico atrae entonces la naturaleza al círculo de sus mediaciones; así entendida y transformada, la naturaleza se convierte en manifestación del espíritu, se vuelve histórica. La dialéctica hegeliana no puede ser entendida simplemente como un desarrollo de Kant a Hegel, un desarrollo en el que la objetividad se constituye primero por el sujeto cognitivo de Kant, luego

por el sujeto trascendentalmente puesto de Fichte y finalmente por el sujeto histórico de Hegel. Lo que es cualitativamente nuevo en la dialéctica hegeliana es la función de lo negativo. Incluso en la antigüedad clásica el concepto de lo negativo (como no ser, *μή ὄν*) desempeñó un papel central en la dialéctica y conservó esta posición central en la teología negativa y la cosmología de la Edad Media. Fichte esboza el concepto en la noción de subjetividad constitutiva. En Hegel se convierte en una determinación de la subjetividad y, por tanto, en una determinación de la sustancia misma. "La sustancia viva" es "en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple"[54]. El "yo" y la "potencia de lo negativo"[55] son dos aspectos de la misma cosa; como tales, son también el fundamento de la libertad, y no sólo de la libertad trascendental. Esta conexión, que se desarrolla en la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, se condensa como cuestión decisiva en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*:

> La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada. En cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte […] es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto

[54] HEGEL, G. W. F. *Op. Cit.,* 2009, pp. 15-16.
[55] *Ibid.*, p. 24.

> desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo [...] sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto[56].

Si se pudiera hablar de "evidencia básica" en la dialéctica hegeliana —que es imposible en sentido estricto, puesto que la dialéctica hegeliana no admite un punto de partida absoluto— sería la experiencia de la negatividad de los seres, que se vuelve positiva al superar y siendo superada. Todo ser (*das Seiende*) es la negación de lo que (en verdad) es y puede ser, y de esta manera es algo distinto de sí mismo, la alteridad. Así, el ser mismo se convierte en contradicción. La existencia no es sólo algo determinado por otro que se opone a ella; lo que una cosa no es no es algo extrínseco a ella sino la cosa misma: *está* en contradicción. Su existencia consiste en "soportar" la contradicción; su existencia es una unidad (unificadora), la mediación de la alteridad consigo misma, mientras que ella misma no es otra cosa que esta mediación, la superación de los opuestos. Y porque éstos son, en sentido estricto, los contrarios "internos", que constituyen la estructura del ser real, no pueden ser superados por el ser determinado al cual pertenecen, sino que deben representar la "transición" de un ser determinado a otro, y, por lo tanto, su negación real. Esto prefigura el movimiento de la dialéctica hacia la totalidad.

Esto es consecuente con el objeto del pensar que, una contradicción en sí misma, se supera y cede en otro. Sólo puede determinarse concretamente si se ve en el contexto,

---

[56] *Ibid.*, pp. 23-24.

en el todo dentro del cual existe, o más bien se despliega y se supera a sí misma. Cualquier definición fija y aislada es incompleta y, por lo tanto, falsa, ya que aísla al objeto de las posibilidades adecuadas a través de las cuales se realiza y por lo tanto detiene el movimiento que es la ley de su ser. No hay ningún aspecto, ninguna condición, ningún movimiento del objeto o etapa de ese movimiento, determinado por el todo dentro del cual se despliegan sus contradicciones internas, rompiendo cada forma sucesiva de su identidad. Su dinamismo catastrófico distingue radicalmente la dialéctica de todo holismo o filosofía de la *Gestalt*; refleja la destructividad inconsciente de la naturaleza, la destructividad consciente de la historia que, destruyéndose, se manifiesta como razón. Lo que existe se destruye en el proceso de su evolución, pasando a una nueva forma en que se trascienden los "límites" o la negatividad de lo viejo: lo nuevo es, pues, la liberación de lo viejo, un proceso de auto-liberación. Como liberación, la libertad es esencialmente negación; como proceso de liberación (subjetividad), el movimiento de la objetividad constituye el "progreso". Este es el grado en que el proceso se vuelve consciente y autoconsciente: la comprensión de la realidad y su necesidad. En esta comprensión se realiza lo universal: el proceso de la historia atrae a todas las diversas regiones del ser en sí mismo, haciendo de la naturaleza misma el material de su libertad, una manifestación del espíritu.

No obstante, al hipostasiar el universal como una totalidad racional y autónoma la dialéctica en su forma idealista se priva a sí misma de su propio impulso, y ésta es la piedra angular de la interpretación idealista del movimiento dialéctico en su conjunto. Desde el principio, siguiendo a Kant, la dialéctica es el movimiento de la subje-

tividad como constitución de la objetividad, la unidad sintética original de los opuestos. Una vez que sale de un contexto puramente trascendental, este dinamismo se reconoce como el proceso de la realidad misma en todas sus regiones. La "Sustancia" se convierte en su propio sujeto; su concreto *Dasein* (ser ahí) es la unificación y superación de los opuestos, su identidad es la transición a su ser otra. En esta unificación de lo múltiple —representando sus determinaciones y condiciones tal como se les da en cualquier momento— su identidad real emerge como el universal que se sustenta a sí mismo a través de toda negación. Pero este universal es concebido desde el principio como el del concepto, o más bien del proceso de concebir, porque sólo en el concepto está lo "múltiple" representado por determinaciones opuestas unificadas y esta unidad tiene un fundamento seguro. Lo que realmente es la "cosa en sí", es en su concepto, mientras que el concepto es el universal, o "el carácter determinado que incluye en sí mismo, como unidad, todas las diversas determinaciones de una cosa"[57]. Pero si el concepto es la "esencia reconocida" de la cosa misma, no puede ser extrínseco a la cosa, un producto del "mero pensamiento". Más bien la cosa en sí debe esforzarse por su concepto, debe ser ella misma un proceso de "comprensión". La materia es un obstáculo para el logro de esta meta, y en su dominio la unificación de los opuestos permanece ciega, pasiva e incompleta. Incluso en la historia, a pesar de todo progreso en la libertad, la materia permanece (en la naturaleza y en la sociedad) como la barrera que nunca se supera completamente. Aparece en toda su negatividad incluso en la etapa más racional de la

[57] HEGEL, G. W. F. *Sämtliche Werke. Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht*. Ed. Hermann Glockner. Sttutgart: frommann-holzboog Verlag. Band III, 1971, p. 145.

historia en las contradicciones de la sociedad burguesa[58], que son insolubles en este nivel y sólo pueden ser controladas por el poder coercitivo del Estado. El Estado es el universal que no puede realizarse a nivel de la sociedad burguesa, el sujeto libre, pero en esta forma todavía no es el universal verdadero, ni representa la verdadera libertad, pues todavía contiene los conflictos de la sociedad burguesa y es en sí mismo un Estado particular entre muchos. En las relaciones entre los Estados se regula un "juego sumamente movido de la interna particularidad de las pasiones, los intereses, los fines, los talentos y virtudes, la violencia, la injusticia y el vicio, y la contingencia externa"[59], un juego de fuerzas que expone "la totalidad ética misma"[60], el Estado, la posibilidad y el capricho. El Estado mismo es sólo un particular en el universal de la historia del mundo, en el curso del cual todas las totalidades particulares (El reino oriental, el griego, el romano y el germánico) son superadas en un proceso de evolución "racional". Pero ¿cuál es el sujeto libre de la historia del mundo, que une sus contrarios en la razón universal y hace de la secuencia histórica de las negaciones un patrón de progreso en la realización de la libertad? En la historia misma no encontramos nada que pueda calificar; Aquí también la razón es ciega, y lo universal no existe en las acciones libres de los individuos y de los pueblos. Así, la historia del mundo no es más que una "manifestación" de un universal superior, la verdadera totalidad. Es sólo en tal totalidad que la materia, como objeto, algo "arrojado contra" un sujeto, puede ser sujeto a sí mismo, para que pueda ser y per-

[58] *Cfr*. HEGEL, G. W. F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Editorial Edhasa, 1999, p. 359, §§243 ss.
[59] *Ibid.*, p. 489, § 340.
[60] *Ibid*.

manecer a sí mismo a través de toda alteridad y toda negación. Y esta unidad libre de sujeto y objeto es el pensamiento (puro), que contiene su objeto dentro de sí mismo como un objeto captado y comprendido, el objeto en su realidad y verdad. Tal pensamiento no puede pertenecer a ningún sujeto en particular: es el mundo como comprensión y como concepto, pero también como concebir, como actividad, como movimiento. En este sentido es el absoluto, la Divinidad. Como saber absoluto es la "idea" que se "externaliza" libremente en la naturaleza y en la historia y, en y por medio de este movimiento negativo, permanece y vuelve a sí misma. La verdadera realidad es vista como idea absoluta, como el movimiento del saber absoluto, y así, en el análisis final. La dialéctica hegeliana resultó ser precisamente lo que, al principio, no parecía ser: un método.

> La idea absoluta […] se ha mostrado de la manera siguiente, que su determinación no tiene la figura de un *contenido*, sino que está en absoluto como *forma* [...] la idea *absolutamente universal*. Por lo tanto, lo que hay que considerar todavía aquí, no es un contenido como tal, sino lo universal de la forma del contenido, es decir el *método*[61].

III. El significado y la importancia de la dialéctica en Marx

No debemos considerar que Hegel haga del pensamiento absoluto —el absoluto como método— el punto de partida o la base de su dialéctica. Es más bien un resultado, el cumplimiento de la exigencia del sujeto libre, la unidad de lo universal y lo particular que permanece insatisfecha en el

[61] HEGEL, G. W. F. *Op. Cit*., 1993, Tomo II, p. 561.

mundo material e incluso dentro del ámbito del espíritu objetivo (la sociedad y el Estado). En la medida en que todo ser y cada etapa en el despliegue y la superación de los opuestos encuentra su lugar y función en la dialéctica hegeliana sólo en el contexto último de una totalidad cerrada, la dialéctica puede ser considerada de hecho como la transfiguración completa del *status quo*; esta es la forma en que Marx la caracteriza en el epílogo de la segunda edición de *El Capital*. Y en la medida en que organiza todas las negaciones sobresalientes en un orden coherente de progreso, en el que la síntesis siempre representa el "nivel superior", revela la dimensión optimista que es la bendición final de toda negatividad. El momento acrítico y abstracto de la dialéctica hegeliana no se encuentra en su forma tríadica: tesis, antítesis, síntesis; el propio Hegel caracteriza a la triplicidad como "el lado superficial, extrínseco de la manera del conocer"[62], sino en el orden de las contradicciones como armonía necesaria del todo. Sin embargo, en cada etapa individual del proceso reinan la negatividad y la crítica radical. Esta es la manera en que Marx entiende la dialéctica hegeliana:

> En su forma racional, la dialéctica es un escándalo y un horror para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la comprensión positiva del estado de cosas existente también incluye al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su necesaria caída […] porque no se deja intimidar por nada, y porque en su esencia es crítica y revolucionaria[63].

Esto quiere decir que su carácter crítico y revolucionario no es simplemente una propiedad de la dialéctica entre

[62] *Ibid.*, p. 574.
[63] MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Ediciones Akal, 2014, Libro I, Tomo I, p. 30.

muchas, sino que pertenece a su núcleo idealista. Una vez que el concepto se entiende como "la *naturaleza* o *esencia*"[64] de las cosas, la inmediatez de cualquier cosa, su forma dada tal como sucede en el momento, se niega, y esta negación no es un mandato de la metafísica, ocurre en el concepto de la cosa misma, en la realidad entendida. "El pensamiento roba a lo positivo su poder"[65]. Incluso el pensamiento dialéctico sigue pensando, y sin embargo tiene una función revolucionaria: en su misma abstracción, a través de la cual comprende y por lo tanto trasciende el poder de lo positivo, se abre camino hacia un nuevo concepto de lo concreto.

En el muy conocido pasaje donde Marx comenta su relación con la dialéctica hegeliana, enfatiza la diferencia, más que la semejanza esencial con su propia visión:

> Mi método dialéctico difiere del hegeliano no sólo por su fundamento, sino que es directamente su opuesto. Para Hegel, el proceso del pensamiento, que incluso transforma en sujeto independiente con el nombre de Idea, es el demiurgo de lo real y el mundo real, que no constituye más que su fenómeno externo. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material transferido y traducido en el cerebro humano[66].

Marx subraya continuamente la concepción invertida de Hegel sobre la relación entre apariencia y realidad, entre mediación ideal y material (por ejemplo, en la *Crítica de*

---

[64] HEGEL, G. W. F. *Op. Cit*., 1993, Tomo I, p. 47.
[65] HEGEL, G. W. F. *Sämtliche Werke. System der Philosophie I. Die Logik*. Ed. Hermann Glockner. Sttutgart: frommann-holzboog Verlag. Band VIII, 1988, p. 71.
[66] MARX, Karl. *Op. Cit.,* 2014, Libro I, Tomo I, pp. 29-30.

la filosofía del Estado de Hegel)[67]. De lo que aquí se trata es del contraste entre el materialismo histórico y el idealismo absoluto, pero esto no altera el hecho de que Marx derive todo lo que es esencial de su visión de la dialéctica de Hegel. El propio Marx ve la esencia de la dialéctica en "la negatividad como principio motor y generador"[68]. Sobre la base de su presuposición materialista, concibe tal negatividad como la exteriorización y objetivación del ser humano y como la superación de esta condición, es decir, como el proceso del trabajo. El "aspecto positivo" de la dialéctica hegeliana es "la apropiación real de su esencia objetiva mediante la aniquilación de la determinación enajenada […]"[69].

> Hegel entiende el extrañamiento, respecto de sí mismo la enajenación esencial, la desobjetivación y desrealización del hombre, como un ganarse a sí mismo, como manifestación esencial, como objetivación, como realización. En resumen, aprehende (dentro de la abstracción) el trabajo como acto autogenerador del hombre[70].

Sólo Feuerbach —"el único que tiene respecto de la dialéctica hegeliana una actitud *seria*, *crítica*"[71]— había puesto al ser humano real en lugar del auto-movimiento del concepto, la "*diferencia* entre el *ser* y el *pensamiento*, entre la *conciencia* y la *vida*" volvió a ser "dolorosamente" obvia[72]. La negatividad como principio del movimiento, el despliegue

---

[67] *Cfr*. MARX, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México: Editorial Grijalbo, 1968.
[68] MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial, 2003, p. 187.
[69] *Ibid.*, p. 199.
[70] *Ibid.*
[71] *Ibid.*, p. 181. *Cfr*. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *La sagrada familia*. Madrid: Ediciones Akal, 2013.
[72] MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit*., 2013, p. 73.

de los opuestos y su resolución en el reino de lo finito, ya no eran, en su verdad, movimientos de pensamiento, de conciencia, sino de historia humana real. En su estructura fundamental el materialismo marxista es a la vez histórico y dialéctico, ya que la dialéctica marxista es a la vez materialista e histórica. El conjunto que es dialéctico en sí mismo ahora se convierte en sociedad, es decir, la sociedad particular que se da en cualquier momento de su evolución histórica. Así, Marx analiza el capitalismo como el sistema que emana del feudalismo en el cual la oposición entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción que inhiben su pleno empleo impregna el conjunto social en todas sus esferas y finalmente provoca su negación, que libera las fuerzas que fueron sofocadas bajo el viejo sistema y realiza nuevas formas de orden social en la división del trabajo y de la propiedad, ya prefiguradas en el viejo sistema, presentando así una "negación determinada" y la superación del *status quo* sobre la base de su propio dinamismo interior.

La fuerza de apoyo y el motor del capitalismo —su ley de crecimiento— se convierte en la ley de su regresión y caída. La realización del capitalismo es la negación; su libertad es supresión. Así, en el contrato de trabajo justo, el intercambio completo de bienes equivalentes es ya explotación; la libre competencia es el camino hacia la concentración monopolista; el aumento de la productividad conduce necesariamente a la destrucción y al despilfarro de las fuerzas productivas. En este dinamismo surgen nuevos brazos de organización social de las fuerzas productivas que ya no pueden mantenerse dentro de la estructura de la propiedad privada y del control privado. La génesis de nuevas formas de ser social en la resolución de los opuestos plantea ahora un problema crucial para una dialéctica

materialista: ¿El proceso dialéctico mismo representa el "progreso", es decir, sus nuevas formas históricas son necesariamente "superiores" en el sentido de una organización más racional de las fuerzas productivas y de permitir una mayor libertad humana? ¿La dialéctica marxista adopta implícita o explícitamente el patrón hegeliano —que sólo lo pone en una base materialista— según la cual la serie de "reinos" históricos, en su secuencia necesaria, representa el progreso en la autoconciencia y en la realización de la libertad? ¿La dialéctica materialista también reconoce la razón en la historia? No hay una respuesta simple a estas preguntas. Es evidente que el desarrollo histórico aparece en las obras de Marx como un desarrollo de las fuerzas productivas y un avance en la libertad que supera los períodos anteriores de regresión. También es cierto que esta visión ensombrece las referencias conflictivas a la posibilidad real de la decadencia y la aniquilación. Pero, por otra parte, Marx protesta contra cualquier intento de convertir su "esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental" en una

> teoría histórico-filosófica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos[73].

Una ambigüedad similar rodea el concepto de necesidad dialéctica. Marx describe claramente el carácter de ne-

[73] MARX, Karl. "Carta a la redacción de Otiechéstvennie Zapiski", en: *Antología*. México: Siglo XXI Editores, 2015, p. 463.

cesidad de la "acción de las leyes inmanentes de la producción capitalista": "la producción capitalista engendra, con la necesidad de un proceso natural, su propia negación"[74]. El concepto de dialéctica inmanente implica de hecho un despliegue y una superación necesaria de los opuestos, de lo contrario no sería un concepto dialéctico. Y, sin embargo, esta necesidad puede surgir sólo a través de la actividad social en la que la conciencia de cada ser humano que actúa (o que actúa sobre ella) constituye un elemento necesario de la resolución final. Pero la conciencia, la reflexión y la voluntad de negación arraigadas en la reflexión, son toda una cuestión de libertad. En la dialéctica marxista, el pensamiento y la subjetividad siguen siendo un factor decisivo del proceso dialéctico: la función de la conciencia de clase lo atestigua. Es cierto que esta subjetividad ya no es la de la idea absoluta, del pensamiento puro, sino más bien una de las clases sociales; esto sólo hace que el papel de la conciencia en el proceso de la historia sea aún más decisivo. En la misma medida en que este proceso es "abierto", es decir, no puede ser capturado en un sistema filosófico, sino que también está determinado por el desarrollo de la conciencia de la posibilidad de la libertad (la liberación) o la esclavitud. La libertad y la necesidad aparecen aquí en una tensión no resuelta. La unidad del sujeto y del objeto nunca se realiza finalmente: el enfrentamiento con la naturaleza (y con la sociedad alienada en su semejanza con la naturaleza) sigue siendo un ámbito de necesidad, de objetividad, que no puede ser resuelto ni redimido en subjetividad. La concepción marxista no permite una dialéctica de la naturaleza, en la cual la materia se realizaría como sujeto.

---

[74] MARX, Karl. *Op. Cit.*, 2014, Libro I, Tomo III, p. 258.

La dialéctica marxista implica una tensión no resuelta entre libertad y necesidad, sujeto y objeto, que la priva de la reconciliación y justificación última característica de la dialéctica hegeliana. Carece del carácter afirmativo que encontramos en la dialéctica hegeliana en su conjunto. En este sentido, la dialéctica marxista es esencialmente revolucionaria. Comprende el poder coercitivo que los seres humanos han ejercido a lo largo de la historia entre sí y sobre la naturaleza; no lo justifica, ni siquiera proporciona consuelo en la forma de una abolición no violenta de la violencia. Las contradicciones internas de un determinado orden social se desarrollan bajo el dominio del poder establecido; las fuerzas productivas —materiales e intelectuales— que están atrapadas en estas contradicciones se liberan para proporcionar la transición a una forma histórica "superior" del ser social en un conflicto consciente con las potencias existentes y los intereses e instituciones que la determinan. El resultado depende de las condiciones de la posibilidad del conflicto y de la conciencia que emerge en ella. Para ello es necesario que aquellos que poseen esa conciencia reconozcan su servidumbre y sus causas, ya que ellos serán su propia liberación y comprenderán cómo se puede llevar a cabo. Marx incluye el desarrollo de una conciencia de clase revolucionaria y el conflicto del proletariado en la dialéctica del capitalismo: el capitalismo necesariamente produce y reproduce la clase obrera como proletariado. Su existencia es la contradicción real en la realidad de tal sociedad, que proclama la propiedad privada y la libertad del individuo como su ley. El proletariado no cae bajo esta ley, o más bien, para la clase obrera, la ley del capitalismo es una ley de la pobreza y la imposibilidad de una existencia genuinamente humana. Así, el proletariado es en una sociedad capitalista su negación absoluta: su interés existencial es incompatible con el *status quo* y sólo

puede cumplirse en la disolución de éste. Pero sólo como negación del orden existente es el proletariado el agente histórico de la liberación: si su existencia ya no representa una contradicción real se convierte en otra fuerza que contribuye al orden establecido y su interés termina siendo preservar ese orden. La necesidad misma del socialismo depende de la condición social del proletariado y del desarrollo de su conciencia de clase. Así, la concepción marxista incluye la posibilidad de su propia negación, la posibilidad de la supresión de la conciencia de clase y la derrota de la actividad revolucionaria.

En la carta de noviembre de 1877, citada más arriba, Marx nos recuerda la similitud entre los procesos que, tanto en la Roma antigua como con el surgimiento del capitalismo, separaron a los campesinos libres de sus medios de producción y condujeron a la formación de grandes haciendas y concentraciones de capital. Pero este desarrollo análogo tuvo consecuencias muy diferentes en los dos casos: en Roma, los plebeyos no se redujeron a la condición de asalariados, sino a una "multitud que no hacía nada"; y en lugar de una forma de producción capitalista surgió una que se basaba en la esclavitud. Hasta que el ser humano haya dominado la historia, la sociedad misma es sólo una expresión de la naturaleza, que determina las posibilidades de su desarrollo. No hay un patrón racional que se pueda encontrar aquí. La dialéctica materialista se ve a sí misma en contra del horizonte abierto de la historia, a la cual entiende. Con ello paga tributo a la libertad humana, que es su mayor preocupación.

Una nota sobre la Dialéctica*

Este libro[1] fue escrito con la esperanza de que pudiera hacer una pequeña contribución al reavivamiento, no de Hegel, sino de un poder mental que se encuentra en peligro de ser aniquilado: el poder del pensamiento negativo. Tal como Hegel lo define "de hecho, el pensamiento es esencialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente"[2] ante nosotros. ¿Qué quiere decir Hegel por "negación", la categoría central de la dialéctica?

Aún los conceptos más abstractos y metafísicos de Hegel están saturados de experiencia, experiencia de un mundo en que lo irracional deviene racional y, como tal, determina los hechos; en el cual la ausencia de libertad es la condición de la libertad, y la guerra el garante de la paz. Este es un mundo consigo mismo contradictorio. El sentido común y la ciencia se purgan a sí mismos de esta contradicción; el pensamiento filosófico en cambio comienza con la constatación de que los hechos no corresponden con los conceptos impuestos por el sentido común y la razón científica, por lo que se rehúsa a aceptarlos. En la medida en que estos conceptos ignoran las contradicciones fatales

* "A Note on Dialectic" es el prólogo que escribe Herbert Marcuse para la segunda edición de *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston: Beacon Press, 1960, pp. vii-xiv *(N. de los T.)*

[1] MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 1984 (*N. de los T.*)

[2] HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 115.

que conforman la realidad, ellos se abstraen del proceso mismo de la realidad. La negación que la dialéctica aplica a ellos no es únicamente una crítica al conformismo lógico que reniega de la realidad de las contradicciones; es también una crítica del estado dado de cosas sobre su propio terreno, al sistema de vida establecido que niega sus promesas y potencialidades.

Hoy, este modo dialéctico de pensamiento es ajeno a la totalidad establecida del universo del discurso y de la acción. Parece pertenecer al pasado y ser refutado por los logros de la civilización tecnológica. La realidad establecida parece prometer y producir lo suficiente como para repeler o absorber todas las alternativas. Así, la aceptación —e incluso afirmación— de esta realidad parece ser el único principio metodológico razonable. Tal aceptación se opone tanto a la crítica como al cambio; en su lugar la insistencia en el carácter dinámico del *status quo*, en sus constantes "revoluciones", es uno de los más fuertes fundamentos de esta actitud. Sin embargo, este dinamismo parece operar ininterrumpidamente dentro del mismo marco de vida: racionalización en lugar de abolición del dominio del ser humano, tanto por el ser humano como por los productos de su trabajo. El progreso es así cuantitativo y por ello tiende a retardar indefinidamente el cambio de la cantidad a la cualidad, esto es, la emergencia de nuevos modos de existencia con nuevas formas de razón y libertad.

El poder del pensamiento negativo es el poder conductor del pensamiento dialéctico, usado como herramienta para analizar el mundo de los hechos en términos de su inadecuación interna. Elijo esta vaga y acientífica formulación a fin de agudizar el contraste entre el pensamiento dialéctico y no-dialéctico. "Inadecuación" implica un juicio

de valor. El pensamiento dialéctico invalida la oposición *a priori* entre valor y hecho mediante la comprensión de todos los hechos como etapas de un único proceso, un proceso donde el sujeto y el objeto están tan imbricados que la verdad sólo puede ser determinada dentro de la totalidad sujeto-objeto. Todos los hechos incorporan tanto al sujeto que conoce como el que actúa; ellos traducen continuamente el pasado en el presente. Los objetos "contienen" entonces la subjetividad en su estructura misma.

Ahora, ¿qué (o quién) es esta subjetividad que, en sentido literal, constituye el mundo objetivo? Hegel responde con una serie de términos que denotan al sujeto en sus varias manifestaciones: Pensamiento, Razón, Espíritu, Idea. Dado que ya no tenemos la espontaneidad en el acceso a estos conceptos que en los siglos XVIII y XIX aún se tenía, trataré de esbozar la concepción de Hegel en términos más familiares.

Nada es "Real" si no se mantiene a sí mismo en la existencia, en una lucha de vida o muerte con las situaciones y condiciones de su existencia. La lucha puede ser ciega o incluso inconsciente, como en la materia inorgánica, o puede ser consciente y concertada, tal como en la lucha de la humanidad con sus propias condiciones y con las de la naturaleza. La *Realidad* es el resultado del proceso de la existencia renovado constantemente, el proceso, consciente o inconsciente en el que "lo que es" deviene "en otro de sí"; y la *identidad* es solamente la continua negación de la existencia inadecuada, el sujeto manteniéndose a sí mismo como otro de sí. Cada realidad, por lo tanto, es una *realización*, un desarrollo de la "subjetividad". Esta última "vuelve sobre sí" en la historia, allí el desarrollo tiene un

contenido racional. Hegel define esto como el "progreso en la conciencia de la libertad".

Nuevamente un juicio de valor, y esta vez un juicio de valor impuesto sobre el mundo como totalidad. Pero la libertad es para Hegel una categoría ontológica: esto significa, no ser mero objeto sino el sujeto de la propia existencia, no sucumbir a las condiciones externas, sino transformar la facticidad en realización. Esta transformación es, de acuerdo con Hegel, la energía de la naturaleza y la historia ¡la estructura interior de todo ser! Uno podría estar tentado a burlarse de esta idea, pero debería estar consciente de sus implicaciones.

El pensamiento dialéctico comienza con la experiencia de que el mundo no es libre; es decir, que el ser humano y la naturaleza existen en condiciones de alienación, existen como "otros de sí". Cualquier modo de pensamiento que excluya esta contradicción de su lógica incurre en una lógica defectuosa. El pensamiento "corresponde" con la realidad sólo en cuanto transforma a la realidad por medio de la comprensión de su estructura contradictoria. He aquí el principio de que la dialéctica conduce al pensamiento más allá de los límites de la filosofía. Comprender la realidad significa comprender lo que las cosas realmente son, y esto a su vez significa rechazar su mera facticidad. El rechazo es el proceso del pensamiento como el de la acción. Mientras que el método científico lleva de la experiencia inmediata de las cosas hasta su estructura lógico-matemática, el pensamiento filosófico lleva de la experiencia inmediata de la existencia a su estructura histórica: principio de libertad.

La libertad es la dinámica interna de la existencia, y el proceso mismo de existencia en un mundo no-libre es "la negación continua de aquello que amenaza con negar (*aufheben*) la libertad". Así la libertad es esencialmente negativa; la existencia es tanto alienación como el proceso mediante el cual el sujeto vuelve sobre sí mismo comprendiendo y dominando la alienación. Para la historia de la humanidad, esto significa la realización de un "estado del mundo" en el cual el individuo persiste en la armonía inseparable con el todo, y en la cual las condiciones y relaciones de su mundo "no poseen ninguna objetividad esencial independiente del individuo." Respecto a la posibilidad de alcanzar tal estado, Hegel era pesimista: el elemento de reconciliación con el estado de cosas establecido, tan fuerte en su trabajo, parece deberse en gran medida a este pesimismo o, si se prefiere, a este realismo. La libertad es relegada al plano del pensamiento puro, de la Idea Absoluta. El idealismo por defecto: Hegel comparte este destino con la más importante tradición filosófica.

Así, el pensamiento dialéctico deviene negativo en sí mismo. Su función es la de romper con la propia certeza y autocomplacencia del sentido común, socavar la siniestra confianza en el poder y el lenguaje de los hechos, demostrar que la no-libertad está tan en el núcleo de las cosas que el desarrollo de sus condiciones internas conduce necesariamente al cambio cualitativo: la explosión y catástrofe del orden de cosas establecido. La tarea del conocimiento, según ve Hegel, es la de reconocer el mundo como Razón, comprendiendo todos los objetos del pensamiento como elementos y aspectos de una totalidad que se transforma en un mundo consciente en la historia de la humanidad. El análisis dialéctico tiende a convertirse en análisis histórico, en el cual la naturaleza aparece en sí misma como parte y

escenario en su propia historia y en la historia del ser humano. El progreso del conocimiento desde el sentido común hasta el saber llega a un mundo que es negativo en su estructura misma porque aquello que es real se opone y niega las propias potencialidades inherentes, potencialidades que a su vez luchan por la realización. La Razón es la negación de lo negativo.

La interpretación de aquello-que-es en términos de aquello-que-no-es, la confrontación de los hechos dados con aquello a lo que excluyen, ha sido siempre la preocupación de la filosofía cuando haya sido más que un asunto de justificación ideológica o ejercicio mental. La función liberadora de la negación en el pensamiento filosófico depende del reconocimiento de que la negación es un acto positivo: aquello-que-es *rechaza* aquello-que-no-es y, al hacerlo, rechaza sus mismas posibilidades reales. En consecuencia, expresar y definir aquello-que-es en sus mismos términos es distorsionar y falsear la realidad. La Realidad es otra y mucho más que lo codificado en la lógica y el lenguaje de los hechos. Aquí se encuentra el enlace interno entre el pensamiento dialéctico y el esfuerzo de la literatura *avant-garde*: el esfuerzo de romper el poder de los hechos sobre el mundo, y hablar un lenguaje que no es el lenguaje de aquellos quienes establecen, refuerzan y se benefician de los hechos. Como el poder de los hechos dados tiende a volverse totalitario, a absorber toda oposición y a definir el universo entero del discurso, el esfuerzo por hablar el lenguaje de la contradicción parece cada vez más irracional, oscuro, artificial. La cuestión no es de una directa o indirecta influencia de Hegel en la auténtica *avant-garde*, aunque esto sea evidente en Mallarmé y Villiers de L'Isle-Adam, en los surrealistas y en Brecht. La dialéctica y

el lenguaje poético, mejor, se encuentran sobre un terreno común.

El elemento común es la búsqueda de un "lenguaje auténtico", el lenguaje de la negación como Gran Rechazo a aceptar las reglas de un juego en donde los dados están ya cargados. Lo ausente debe hacerse presente porque la mayor parte de la verdad se encuentra en aquello que está ausente. Esta es la clásica afirmación de Mallarmé:

> Je dis: une fleur! et, hors de l'oubli où ma voix relége aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets.[3]

En el auténtico lenguaje, la palabra

> n'est pas l'expression d'une chose, mais l'absence de cette chose… Le mot fait disparaître les choses et nous impose le sentiment d'une manque universel et même de son propre manque[4]

La poesía tiene entonces el poder "*de nier les choses*"[5] — el poder que Hegel reclama, paradójicamente, para todo

[3] "Digo: ¡Una flor! y, fuera del olvido en que mi voz relega todo contorno, en tanto que algo distinto de los consabidos cálices, asciende musicalmente, idea también y suave, la ausente de todos los ramos" MALLARMÉ, Stéfane. "Crisis de verso" en: *Divagaciones: seguido de Prosa diversa/Correspondencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, p. 223.

[4] "no es la expresión de una cosa sino la ausencia de esta cosa... La palabra hace desaparecer las cosas y nos impone la sensación de una necesidad universal e incluso de su propia necesidad" BLANCHOT, Maurice. "Le Paradoxe d'Aytre" en: *Les Temps Modernes*. Paris, Junio de 1946, pp. 1580.

[5] "de negar las cosas"

pensamiento auténtico. Valéry afirma: "*La pensée est, en somme, le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas*"[6]. Él responde a la pregunta retórica: "*que sommes–nous donc sans le secours de ce qui n'existe pas?*"[7]

Esto no es "existencialismo." Es algo más vital y más desesperado: el esfuerzo por contradecir una realidad en la cual toda lógica y todo discurso son falsos en tanto hacen parte de una totalidad mutilada. El vocabulario y la gramática del lenguaje de la contradicción son todavía aquellos del juego (no son otros), pero los conceptos codificados en el lenguaje del juego son redefinidos al relacionarlos con su "negación determinada". Este término, que denota el principio gobernante del pensamiento dialéctico, puede ser explicado sólo en una interpretación textual de la lógica de Hegel. Aquí debe bastar para enfatizar que, en virtud de su principio, la contradicción dialéctica se distingue de toda chifladura y pseudo–oposición, de todo *beatnik* y hipsterismo[8]. La negación es determinada si se refiere al estado de cosas establecido, a los factores básicos y fuerzas que contribuyen a su destructividad, así como a las alternativas posibles más allá del *status quo*. En la realidad humana ellas son factores y fuerzas *históricas*, por lo que la negación determinada redunda en una negación *política*. Como tal,

---

[6] "El pensamiento es, en suma, el trabajo que hace vivir en nosotros lo que no existe" VALÉRY, Paul. "Poesía y pensamiento abstracto" en: *Variedad II*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1956, p. 188.

[7] "¿Qué seríamos, pues, sin el socorro de lo que no existe?" VALÉRY, Paul. "Breve carta sobre los mitos" en: *Variedad I*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1956, p. 303.

[8] Es probable que Marcuse se estuviera refiriendo aquí a Jack Kerouac (1922-1969), escritor estadounidense, pionero de La Generación Beat (*Beat Generation*) y quien estuvo relacionado con una tendencia norteamericana denominada existencialista que, sin embargo, no tiene que ver con el existencialismo francés (*N. de los T.*)

bien puede encontrar expresión auténtica en un lenguaje no político, y tanto más cuanto la entera dimensión de la política se convierte en una parte integral del *status quo*.

La lógica dialéctica es lógica crítica: ella revela modos y contenidos de pensamiento que trascienden los patrones codificados de uso y validación. El pensamiento dialéctico no inventa estos contenidos; ellos han sido acumulados de las nociones de la larga tradición del pensamiento y de la acción. El análisis dialéctico simplemente los ensambla y reactiva; recupera significados fijados como tabú, así aparece casi como un retorno, o mejor ¡una consciente liberación de la represión! Dado que el universo establecido del discurso es el de un mundo sin libertad, el pensamiento dialéctico es necesariamente destructivo, y cualquiera que sea la liberación que pueda traer es una liberación en el pensamiento, en la teoría. No obstante, el divorcio entre pensamiento y acción, entre teoría y praxis, es a su vez parte del mundo no–libre. Ningún pensamiento y ninguna teoría puede deshacerlo; pero la teoría puede ayudar a preparar el terreno para su posible reunión, y la habilidad del pensamiento para desarrollar una lógica y un lenguaje es un prerrequisito para esta tarea.

¿En qué radica entonces el poder del pensamiento negativo? El pensamiento dialéctico no ha impedido a Hegel para desarrollar su filosofía en un sistema ordenado y comprensivo que, al final, acentúa lo positivo enfáticamente. Creo que es la idea misma de Razón el elemento no–dialéctico en la filosofía de Hegel. La idea de Razón comprende todas las cosas y en últimas absorbe todas las cosas, porque ésta tiene su lugar y función en el todo, y el todo está más allá del bien y del mal, de la verdad y la falsedad.

Ella puede incluso ser justificable, tanto lógica como históricamente, para ser definida en términos que incluyan la esclavitud, la Inquisición, el trabajo infantil, los campos de concentración, las cámaras de gases y la preparación nuclear. Todo esto bien pudo haber sido parte integral de esa racionalidad que ha gobernado el recorrido histórico de la humanidad. Si es así, la idea misma de Razón está en juego; ésta se revela a sí misma como una parte más que como la totalidad. Esto no quiere decir que la razón abdica su pretensión de enfrentarse a la realidad con la verdad de la realidad. Por el contrario, cuando la teoría marxista toma forma de crítica a la filosofía de Hegel, lo hace en nombre de la Razón. Esto está en consonancia con el esfuerzo más íntimo del pensamiento de Hegel, si su misma filosofía es "cancelada" lo es no por la substitución de la Razón por normas irracionales, sino porque la Razón se conduce a sí misma hacia el reconocimiento del grado en que todavía es irracional, ciega, víctima de fuerzas no dominadas. La Razón, como el desarrollo y conocimiento aplicado del ser humano —como "libre pensamiento"— jugó un papel fundamental en la creación del mundo en que vivimos; el mismo papel que jugó en el sostenimiento, el esfuerzo, y el sufrimiento. Pero la Razón, y la sola Razón, contiene su propio correctivo.

En la *Lógica*, que forma la primera parte de su *Sistema de filosofía*, Hegel anticipa casi, literalmente, el mensaje del Parsifal de Wagner "la mano que infringe la herida es también la mano que la cura"[9]. El contexto es el de la historia

[9] HEGEL, G. W. F. *The Logic of Hegel, Encyclopedia of the Sciences*. Oxford: Clarendon Press, 1904, p. 57. [En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel traducida al castellano por Ramón Valls Plana, para Alianza Editorial, no se anexan éste y los demás agregados a los parágrafos de

bíblica de la Caída del Hombre. El conocimiento podría haber causado la herida en la existencia del hombre, el crimen y la culpa; pero la segunda inocencia, la segunda "armonía," puede ser ganada solamente desde el conocimiento. La redención no puede ser nunca el trabajo de un "tonto ingenuo." En contra de los numerosos oscurantistas que insisten en el derecho de lo irracional en detrimento del intelecto, Hegel enlaza inseparablemente el progreso de la libertad con el progreso en el pensamiento, la acción a la teoría. Dado que él aceptó la forma histórica específica que la Razón alcanzó en su tiempo como *la* realidad de la Razón, el avance más allá de esta forma de Razón habrá de ser un avance de la Razón en sí misma; y ya que la Razón se ha adaptado a las instituciones sociales opresivas y ha perpetuado la no–libertad, el progreso en la libertad depende de que el pensamiento devenga político en la forma de una teoría que manifieste la negación como una alternativa política implícita en la situación histórica. La "subversión" a Hegel del materialismo de Marx, por tanto, no fue el cambio de una posición filosófica a otra, o el cambio de la filosofía a la teoría social, sino más bien el reconocimiento de que las formas establecidas de vida habían alcanzado ya la etapa de su negación histórica.

Esta etapa histórica ha cambiado la situación de la filosofía y de todo trabajo cognitivo. A partir de este momento, todo pensamiento que no testifique consciencia de la radical falsedad de las formas de vida establecidas será un pensamiento defectuoso. La abstracción de esta condición que todo lo impregna no es simplemente inmoral; es falsa. Debido a que la realidad ha devenido realidad tecnológica y

---

dicha obra que sí aparecen en la versión en inglés de Clarendon Press. (*N. de los T.*)]

el sujeto está ahora tan estrechamente unido al objeto que la noción de objeto necesariamente incluye al sujeto, la abstracción de sus interrelaciones no conduce ya a una realidad más auténtica, sino al engaño, porque incluso en esta esfera el sujeto mismo aparece como parte constitutiva del objeto como científicamente determinado. El sujeto observador, medidor y calculador del método científico, y el sujeto de la actividad diaria de la vida, ambos son expresiones de la misma subjetividad: el ser humano. Uno no tiene que esperar hasta Hiroshima para abrir los ojos a esta identidad. Como ha sido siempre, el sujeto que ha conquistado algo, sufre bajo el peso muerto de su conquista. Aquellos quienes ejecutan y dirigen la conquista la han usado para crear un mundo en el que el aumento de las comodidades de vida y el poder omnipresente del aparato productivo, mantengan al ser humano esclavo del estado de cosas imperante. Aquellos grupos sociales que la teoría dialéctica identifica como las fuerzas de negación están derrotados o reconciliados con el sistema establecido. Ante la fuerza de los hechos dados, el poder del pensamiento negativo permanece condenado.

Este poder de los hechos es un poder opresor; es el poder del ser humano sobre el ser humano que aparece como condición objetiva y racional. Contra este aparecer, el pensamiento insiste en protestar en nombre de la verdad. Y en nombre del hecho: ya que el hecho supremo y universal es que el *statu quo* se perpetúa a través de la constante amenaza de la destrucción atómica, a través del desperdicio sin precedentes de recursos, a través del empobrecimiento mental, y —por último, pero no menos importante— a través de la fuerza bruta. Estas son las contradicciones irresueltas. Ellas definen cada hecho y cada suceso; ellas permean el universo entero del discurso y de la acción. Así,

ellas definen también la lógica de las cosas: esto es, el modo de pensamiento capaz de perforar la ideología y la comprensión real del todo. Ningún método puede proclamar el monopolio del conocimiento, pero ningún método puede parecer auténtico si no reconoce como descripciones significativas de nuestra situación estas dos proposiciones: "La verdad es el todo" y el todo es falso.

Prefacio a *Razón y revolución*[*]

El contenido de un trabajo verdaderamente filosófico no se mantiene sin cambios con el tiempo. Si sus conceptos tienen una relación esencial con los propósitos e intereses de los hombres, un cambio fundamental en la situación histórica hará que estos vean aquellas enseñanzas con luz nueva. En nuestro tiempo el nacimiento del Fascismo hace un llamado a la reinterpretación de la filosofía de Hegel. Esperamos que el análisis aquí ofrecido demuestre que los conceptos básicos de Hegel son hostiles a las tendencias que han llevado a la teoría y la práctica del Fascismo.

Hemos dedicado la primera parte del libro a un estudio de la estructura del sistema de Hegel. Al mismo tiempo, hemos tratado de ir más allá de la mera retratación y de elucidar las implicaciones de las ideas de Hegel que lo identifican finalmente con desarrollos posteriores del pensamiento europeo, particularmente con la teoría marxista.

Los elementos críticos y racionales de Hegel, y particularmente su dialéctica, entraron en conflicto con la realidad social imperante. Por esta razón, su sistema bien podía llamarse *filosofía negativa*, nombre que le dieron sus oponentes contemporáneos. Para contener esta tendencia destructiva, surgió, en la década siguiente a la muerte de Hegel, una *filosofía positiva* que se comprometió a subordinar a la razón a la autoridad de los hechos establecidos. La lucha

[*] Este prefacio a *Razón y revolución* fue escrito por Marcuse en 1941. En la edición en español de Alianza Editorial nunca fue integrado (*N. de los T.*)

que se desarrolló entre la filosofía negativa y positiva ofreció, como hemos intentado mostrar en la segunda parte de este libro, muchas pistas para entender el surgimiento de la teoría social moderna en Europa.

Hay en Hegel una aguda captación del lugar de las ideas y los movimientos progresivos. Le atribuía al espíritu racional americano un rol decisivo en la lucha por un orden adecuado de vida, y habló de "la victoria de una racionalidad futura e intensamente vital de la nación americana…" sabiendo mucho mejor que sus críticos de las fuerzas que amenazaban a la libertad y la razón, y reconociendo que esas fuerzas estaban ligadas al sistema social que Europa había adquirido, levantó la mirada más allá de ese continente hacia éste como la única "tierra del futuro".

En el uso de textos, me tomé frecuentemente la libertad de citar una traducción inglesa y cambiar la traducción cuando lo consideré necesario, sin precisar que se hizo el cambio. Los términos hegelianos son traducidos a menudo por diferentes equivalentes en inglés y para evitar confusiones opté en este punto por poner la palabra en alemán entre paréntesis cuando un término técnico estaba involucrado.

La presentación de este estudio no habría sido posible sin la asistencia que recibí del Sr. Edward M. David, quien dio al libro la forma estilística que ahora tiene. Me he basado en su conocimiento de la tradición filosófica norteamericana y británica para guiarme en la selección de esos puntos que podían y no podían darse por sentados al ofrecer la doctrina de Hegel a un público estadounidense e inglés.

Agradezco a la Macmillan Company, New York, por otorgarme el permiso para usar y citar sus traducciones de las obras de Hegel, y agradezco a los siguientes editores por autorizar sus publicaciones: International Publishers, Longmans, Green and Co., Charles H. Kerr and Co., The Macmillan Co., The Viking Press, The Weekly Foreign Letter (Lawrence Dennis).

Mi amigo Franz L. Neumann, que estaba reuniendo material para su próximo libro sobre el Nacionalsocialismo, me ha dado constante asesoramiento, especialmente sobre la filosofía política.

El profesor George H. Sabine tuvo la gentileza de leer el capítulo sobre la Filosofía del Derecho y para ofrecer valiosas sugerencias. Estoy particularmente agradecido con la Oxford University Press, New York, que me animó a escribir este libro y me comprometió a publicarlo en este momento.

Epílogo suplementario a *Razón y revolución**

La derrota del fascismo y del nacionalsocialismo no ha detenido la tendencia hacia el totalitarismo. La libertad está en retroceso, tanto en el ámbito del pensamiento como en el de la sociedad. Ni la idea hegeliana ni la idea marxiana de la Razón se han acercado a la realización; ni el desarrollo del Espíritu ni el de la Revolución tomaron la forma prevista por la teoría dialéctica. Aun así, las desviaciones eran inherentes a la estructura misma que esta teoría había descubierto, no ocurrieron desde el exterior; no eran inesperadas. Desde el principio, la idea y la realidad de la Razón en el período moderno contenía los elementos que ponían en

* El "Supplementary Epilogue Written in 1954" fue publicado como una adición a la segunda edición de *Reason and Revolution*, el estudio de Marcuse sobre "Hegel and the Rise of Social Theory" (para citar su subtítulo), publicado en 1954 por Columbia University Press, pp. 433-439. Mientras que en la edición de bolsillo de *Reason and Revolution* publicada por Beacon Press, que apareció en 1960 con un nuevo prefacio, no incluyó este epílogo de la versión de 1954, que estamos publicando aquí. El texto contiene un resumen sucinto de la versión de Marcuse de la "sociedad industrial avanzada", que abarca los mundos comunista y capitalista, que absorben sistemáticamente "el espíritu de la negatividad", que fue una clave característica de la conciencia crítica/revolucionaria para Hegel y Marx, en un sistema conformista y organizado de producción industrial y tecnológica, incluyendo la integración de la clase obrera que en la teoría de Marx iba a ser el instrumento de la revolución. Marcuse continuaría desarrollando esta visión en los libros siguientes, alcanzando la formulación clásica en *One-Dimensional Man* (1964) que se prevé en este sucinto texto de 1954 (*N. de los Ed.*)

peligro su promesa de una existencia libre y plena: la esclavitud del ser humano por su propia productividad; la glorificación de la satisfacción aplazada; el dominio represivo de la naturaleza en el ser humano y en el exterior; el desarrollo de las potencialidades humanas en el marco de la dominación. En la filosofía de Hegel, el triunfo del Espíritu deja al Estado a la zaga de la realidad —una realidad no conquistada por el Espíritu y opresiva pese a su compromiso con el Derecho y la Libertad—. Hegel aceptó a la Sociedad Civil y su Estado como la adecuada realización *histórica* de la Razón, lo que significó que no eran la realización *última* de la Razón. Esto último fue relegado a la metafísica: Hegel concluyó la presentación enciclopédica de su sistema con la descripción de Aristóteles del *Nous* como *Theos*. Al principio y al final, la respuesta de la filosofía occidental a la búsqueda de la Razón y la Libertad es la misma. La deificación del Espíritu implica el reconocimiento de su derrota en la realidad. La filosofía de Hegel fue la última a la que le fue permitido atreverse a comprender la realidad como manifestación del Espíritu. La historia posterior hizo imposible tal intento. Hegel vio en el poder de la negatividad el elemento vital del Espíritu y, por tanto, de la Razón. Este poder de la negatividad era en última instancia el poder de comprender y alterar los hechos dados de acuerdo con las potencialidades en desarrollo al rechazar lo "positivo" una vez que se había convertido en una barrera para el progreso de la libertad. La razón es en su misma esencia contradicción, oposición, negación mientras la libertad no sea todavía real. Si se rompe el poder contradictorio, oposicionista y negativo de la Razón, la realidad se moverá bajo su propia ley positiva y, desprovista del Espíritu, desplegará su fuerza represiva. Este declive en el poder de la Negatividad ha acompañado efectivamente el progreso de la civilización industrial tardía.

Con la creciente concentración y eficacia de los controles económicos, políticos y culturales, la oposición en todos estos campos ha sido pacificada, coordinada o liquidada. La contradicción ha sido absorbida por la afirmación de lo positivo. En 1816, cuando las guerras de liberación nacional habían terminado, Hegel exhortó a sus estudiantes contra el "negocio de la política" y el Estado que "había engullido todos los demás intereses en el suyo propio", para sostener el "valor de la verdad", el poder del Espíritu como el valor más alto. Hoy en día, el Espíritu parece tener una función diferente: ayuda a organizar, administrar y anticipar los poderes que existen y liquidar el "poder de la negatividad". La razón se ha identificado con la realidad: lo que es real es racional, aunque lo que es racional no se haya convertido en realidad aún.

¿El otro, el intento marxista de redefinir la Razón, sufrió un destino similar? Marx creía que la sociedad industrial había creado las condiciones previas para la realización de la Razón y la Libertad, mientras que sólo su organización capitalista impidió esta realización. La plena madurez de las fuerzas productivas, el dominio de la naturaleza y una riqueza material suficientemente grande para satisfacer al menos las necesidades básicas de todos los miembros de la sociedad en el nivel cultural alcanzado eran los requisitos previos del socialismo y esos requisitos previos ya se habían creado. Sin embargo, a pesar de este vínculo sustantivo entre la productividad capitalista y la libertad socialista, Marx pensó que sólo una revolución y una clase social revolucionaria podrían lograr la transición. Pues en esta transición se implicó, mucho más que la liberación y utilización racional de las fuerzas productivas, la liberación del ser humano mismo: la abolición de su esclavitud

a los instrumentos de su trabajo y, por lo tanto, la transvaloración completa de todos los valores prevalecientes. Sólo este "más" convertiría la cantidad en calidad y establecería una sociedad diferente, no represiva, la *negación* determinada del capitalismo. Estos nuevos principios y valores sólo podían ser realizados por una clase *libre de* los viejos y represivos principios y valores, cuya existencia encarnaba la propia negación del sistema capitalista y, por lo tanto, la posibilidad histórica de oponerse y superar este sistema. La idea que Marx tiene del proletariado como la negación absoluta de la sociedad capitalista se basa en una noción de la relación histórica entre las condiciones previas y la realización de la libertad. En un sentido estricto, la liberación *presupone* la libertad: la primera sólo puede realizarse si es emprendida y sostenida por individuos libres, libres de las necesidades e intereses de la dominación y la represión. A menos que la propia revolución progrese a través de la libertad, la necesidad de dominación y represión sería llevada a la nueva sociedad, y la separación fatídica entre el interés "inmediato" y el "verdadero" de los individuos sería casi inevitable; los individuos se convertirían en los objetos de su propia liberación, y la libertad sería una cuestión de administración y decreto. El progreso sería una represión progresiva, y la "demora" en la libertad amenazaría con convertirse en autopropulsora y con perpetuarse a sí misma.

La importancia decisiva de la relación entre el proletariado prerrevolucionario y el proletariado postrevolucionario sólo se ha demostrado después de la muerte de Marx, en la transformación del capitalismo libre en capitalismo organizado. Fue este desarrollo el que transformó al marxismo en leninismo y determinó el destino de la sociedad

soviética, su progreso bajo un nuevo sistema de productividad represiva. La concepción de Marx del proletariado "libre" como negación absoluta del orden social establecido pertenecía al modelo del capitalismo "libre": una sociedad en la que el libre funcionamiento de las leyes y relaciones económicas básicas aumentaría las contradicciones internas y haría del proletariado industrial su principal víctima y el agente autoconsciente de su solución revolucionaria. Cuando Marx avizoró la transición al socialismo desde los países industrializados avanzados, lo hizo no sólo por la madurez de las fuerzas productivas, sino también por la irracionalidad de su uso, la madurez de las contradicciones internas del capitalismo y la voluntad de su abolición fueron esenciales para su idea del socialismo. Pero precisamente en los países industrializados avanzados, desde el comienzo del siglo, las contradicciones internas se sujetaron a una organización cada vez más eficiente, y la fuerza negativa del proletariado fue reduciéndose cada vez más. No sólo una pequeña "aristocracia obrera", sino que la mayor parte de las clases trabajadoras se convirtieron en parte positiva de la sociedad establecida. No fue simplemente el desbordamiento de la productividad en un creciente nivel de vida lo que causó esta transformación. Cuando Engels murió en 1895, las condiciones de vida y de trabajo de las clases trabajadoras de los países capitalistas avanzados habían mostrado una mejora tendencial de largo alcance, muy por encima del nivel descrito y anticipado en *El Capital* de Marx. Sin embargo, Engels no vio razón para una revisión fundamental de la predicción marxista. El énfasis de Engels en el creciente poder legal-parlamentario del trabajo organizado parece indicar que contó con una mejora adicional en la condición del trabajo, como resultado directo del creciente poder de la clase obrera dentro del sistema capitalista en funcionamiento.

Tampoco la tendencia parece refutar la concepción marxista. Los "supra-beneficiados" del período monopolístico podrían servir como una explicación para el aumento de los salarios reales, a expensas de los grupos y regiones "supra-explotados", y a costa de una preparación recurrente para la guerra y las guerras. No únicamente el empobrecimiento, sino el empobrecimiento frente a la creciente productividad social se suponía que habría de convertir al proletariado en una fuerza revolucionaria. La noción de empobrecimiento de Marx implica la conciencia de las potencialidades detenidas del ser humano y de la posibilidad de su realización, conciencia de alienación y deshumanización. Pero entonces el desarrollo de la productividad capitalista frenó el desarrollo de la conciencia revolucionaria. El progreso tecnológico multiplicó las necesidades y las satisfacciones, mientras que su utilización hizo que las necesidades y sus satisfacciones fueran represivas: ellos mismos sostienen la sumisión y la dominación. El progreso en la administración reduce la dimensión en la que los individuos pueden ser "en sí" y "para sí" y los transforma en objetos totales de su sociedad. El desarrollo de la conciencia se convierte en la prerrogativa peligrosa de los indiferentes. Así, la esfera en la que la trascendencia individual y grupal es posible se elimina, y con ella el elemento vital de la oposición. Aquí podemos indicar sólo algunos de los principales factores que permitieron a la última civilización industrial absorber su negatividad.

El aumento de los aparatos de producción y distribución superó el control individual y grupal y generó una jerarquía de burocracias públicas y privadas, con un alto grado de neutralización de la responsabilidad. Incluso en lo más alto de la jerarquía, donde la responsabilidad es identificable y definitiva, el interés individual y colectivo

específico sólo puede afirmarse dentro del interés primordial de la preservación y expansión del aparato en su conjunto. Este último es ciertamente la encarnación de la voluntad general, la necesidad colectiva. Puesto que mantiene, al menos en los países industriales avanzados, a la sociedad en condiciones de mejora y con una mejor satisfacción de las necesidades, la racionalidad de la oposición parece aún más espuria, si no insensata. Teniendo en cuenta los hechos y las tendencias dadas, no hay razón para suponer que un progreso posterior exige la destrucción de su base actual. Esta reconciliación de la oposición fue operativa mucho antes de que la Primera Guerra Mundial revelara hasta qué punto las clases revolucionarias "objetivamente" habían sido integradas en el interés nacional.

El tremendo aumento de la productividad del trabajo en el marco de las instituciones sociales prevalecientes hizo inevitable la producción en masa, pero también la manipulación masiva. El resultado fue que el nivel de vida aumentó con la concentración del poder económico en proporciones monopolísticas. Al mismo tiempo, el progreso tecnológico cambió fundamentalmente el equilibrio del poder social. El alcance y la eficacia de los instrumentos de destrucción controlados por el gobierno hicieron que las formas clásicas de la lucha social fueran anticuadas y románticas. La barricada perdió su valor revolucionario justo cuando la huelga perdió su contenido revolucionario. La coordinación económica y cultural de las clases trabajadoras fue acompañada y complementada por la obsolescencia de sus armas tradicionales.

La consolidación del sistema capitalista se vio ampliamente reforzada por el desarrollo de la sociedad soviética.

Este desarrollo influyó en la situación del mundo occidental de dos maneras: 1) El fracaso de las revoluciones centroeuropeas después de la primera guerra mundial aisló a la revolución bolchevique de su anticipada base económica y política en los países capitalistas avanzados y la llevó a la carretera de la industrialización terrorista en virtud de sus propios recursos. Lo que Marx había catalogado como rasgos represivos y explotadores de la industrialización capitalista se reprodujo así, sobre una base nueva, en la sociedad soviética para obtener lo más rápidamente posible los logros de la industrialización occidental. Comparada con la idea marxista del socialismo, la sociedad estalinista no era menos represiva que la sociedad capitalista, pero mucho más pobre. La imagen de la libertad que el marxismo había defendido contra la falta de libertad imperante parecía haber perdido su contenido realista. En el mundo occidental, el comunismo llegó a ser identificado, no con una etapa superior sino con una etapa inferior del desarrollo histórico, y con una potencia extranjera hostil. En contra de este poder, la causa nacional también apareció como la causa de la libertad. 2) Entonces el Estado soviético se convirtió en una sociedad altamente racionalizada e industrializada, fuera del mundo capitalista y lo suficientemente poderosa como para competir con ésta en sus propios términos, desafiando su monopolio en curso y su pretensión de moldear el futuro de la civilización. El mundo occidental respondió con una movilización total, y fue esta movilización la que completó el control nacional e internacional de las zonas peligrosas de la sociedad. El mundo occidental se unificó hasta un punto desconocido en su larga historia. El interés común, que ya había organizado con éxito las contradicciones internas, ahora procedió a organizar las externas. La coordinación internacional a su

vez ayudó a intensificar la coordinación nacional. La conformidad se convierte en una cuestión de vida y muerte, no sólo para los individuos, sino también para las naciones.

Las tendencias que acabamos de enumerar han sido frecuentemente descritas en términos de "democracia de masas", "cultura popular", etc. Tal terminología se presta fácilmente a un enfoque equivocado: como si estas tendencias fueran debidas al surgimiento de "masas", o al declive de ciertos valores culturales e instituciones. Más bien parecen surgir de la estructura histórica de la sociedad industrial tardía, una vez que esta sociedad había logrado controlar su propia dialéctica sobre la base de su propia productividad. Tampoco se limitan estas tendencias a un área cultural o política específica. El pre-condicionamiento de los individuos, su conformación en objetos de administración, parecen ser fenómenos universales. La idea de una forma diferente de Razón y Libertad, concebida tanto por el idealismo como por el materialismo dialécticos, aparece de nuevo como utopía. Pero el triunfo de las fuerzas regresivas y retardadoras no vicia la verdad de esta utopía. La movilización total de la sociedad contra la liberación final del individuo, que constituye el contenido histórico del período presente, indica cuán real es la posibilidad de esta liberación.

Dialéctica y lógica desde la guerra*

Nada es quizás más revelador para las tendencias básicas del marxismo soviético que su tratamiento de la dialéctica[1]. La lógica dialéctica es la piedra angular de la teoría marxista: orienta el análisis del desarrollo tanto prerrevolucionario como revolucionario, y este análisis, a su vez, debe guiar la estrategia en ambos períodos. Cualquier "revisión" fundamental de la lógica dialéctica que vaya más allá

* "Dialectic and Logic since the War" fue publicado en *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, ed. Ernest J. Simmons. Cambridge: Harvard University Press, 1955, pp. 347-358. Una nota publicada en el artículo indicaba que "Este artículo es parte de un estudio más amplio sobre el marxismo soviético, escrito bajo una subvención del Instituto Ruso, Universidad de Columbia", y de hecho es previo al libro *El marxismo soviético* que apareció en 1958. El artículo revela que Marcuse es extremadamente experto en la teoría dialéctica marxista y soviética, centrándose en el cambio del concepto de dialéctica de Hegel y del marxismo clásico al marxismo soviético, que Marcuse describe como un desarrollo que utiliza la dialéctica marxista como ideología legitimadora para el sistema soviético bajo Stalin y sus seguidores. En particular, Marcuse ve la distinción marxista soviética entre contradicciones "internas" y "externas" y la afirmación de que el comunismo soviético ha "resuelto" las contradicciones explosivas que en el marxismo clásico se suponía llevaban a la revolución, como ideologías legitimadoras que el marxismo soviético utiliza para mantener los aspectos críticos de la teoría marxista de la aplicación y la crítica a la propia sociedad soviética (*N. de los Ed.)*

[1] Este artículo es parte de un estudio más amplio sobre el marxismo soviético, escrito bajo una beca del Instituto Ruso de la Universidad de Columbia.

de la aplicación marxista de la dialéctica a una nueva situación histórica indicaría no sólo una "desviación" de la teoría marxista (que es sólo de interés dogmático), sino también una justificación teórica para una nueva estrategia. Los intérpretes del estalinismo, por tanto, han llamado correctamente la atención a los acontecimientos en este ámbito. Han concluido que el marxismo soviético ha atenuado y detenido la dialéctica en interés de la justificación ideológica y la protección de un régimen que debe aparecer como regresivo y ser superado por el desarrollo dialéctico. En la reformulación marxista soviética del concepto de contradicciones dialécticas (siguiendo la desaparición del vocabulario dialéctico de la "negación de la negación") y de la relación entre base y superestructura, y en la reintroducción de la lógica formal. La primera y más fundamental de estas aparentes revisiones es anterior a la Segunda Guerra Mundial. Las contradicciones antagónicas y no antagónicas se distinguen ya en los artículos representativos de la *Bol'shaia sovetskaia entsiklopediia* (Gran Enciclopedia Soviética) sobre el materialismo histórico[2] y sobre la ley de la unidad y el conflicto de las contradicciones[3]. La distinción se vuelve central en la ofensiva ideológica de Zhdanov en la controversia Aleksandrov (junio de 1947)[4] y desde entonces ha permanecido como una característica decisiva de la dialéctica marxista soviética. En el último artículo de Stalin, la doctrina de las contradicciones no antagónicas es el fundamento teórico de la "transición al comunismo"[5]. Los otros dos acontecimientos en el desarrollo de la dialéctica marxista soviética pertenecen totalmente a la

[2] Vol. XXIX, 1935.
[3] Vol. XLVII, 1940.
[4] *Bol'shevik*, no. 16, 1947; *Voprosy filosofii*, no. 1, 1947.
[5] STALIN, Iósif. "Economic Problems of Socialism in the U.S.S.R." en *Current Digest of the Soviet Press*, Special Supplement, 1952.

posguerra y están sustancial y estrechamente relacionados. La declaración oficial de la relación entre la base y la superestructura se da en el contexto de "*Marksizm i voprosy iazykoznaniia*" (Marxismo y problemas lingüísticos) de Stalin, 1950; y la reintroducción de la lógica formal en las escuelas se decretó en 1944, pero la amplia discusión comienza sólo en 1948 y culmina en 1950-1951[6].

El intento de evaluar la importancia de estos desarrollos requiere una breve consideración de la función de la dialéctica dentro del sistema del marxismo soviético en su conjunto. Por sí mismos, no revelan ni sus implicaciones filosóficas ni sus implicaciones políticas, ni siquiera aparecen como "revisiones", veremos que cada una de las tres reformulaciones podría pasar como una inferencia perfectamente legítima y "ortodoxa" de las teorías dialécticas hegeliana y marxista. Pero si bien no se ha revisado o rechazado en el marxismo soviético ninguno de los conceptos dialécticos básicos, la función de la dialéctica ha cambiado significativamente: se ha transformado de un modo de pensamiento crítico diseñado para guiar la práctica marxista en un sistema universal fijo que no está inherentemente conectado con la práctica actual. Esta transformación en sí misma es parte de la reorientación del marxismo en términos del desarrollo de la sociedad capitalista desde, aproximadamente, el cambio de siglo. Ahora trataremos de indicar algunos de los factores que alteraron la relación entre el marxismo y la realidad que el marxismo estaba diseñado para cambiar.

El fundamento histórico para la transformación del marxismo fue proporcionado por la transición del libre capitalismo del siglo XIX (el período liberal) al "capitalismo

[6] Resumen de la discusión en *Voprosy filosofii*, no. 6, 1951.

organizado" del siglo XX. El tremendo crecimiento de la productividad condujo a un aumento considerable del nivel de vida en los países industrializados avanzados, un aumento en el que participaron los trabajadores organizados. En consecuencia, cambió la posición de clase del proletariado marxista: una gran parte de las clases trabajadoras adquirió un interés en la sociedad cuya "negación absoluta" supuestamente representaban. Para los teóricos marxistas, la tendencia hacia la cooperación de clase, el crecimiento del sindicalismo y la socialdemocracia no sólo aparecían como una estrategia falsa, sino como una amenaza para la básica concepción marxista de la teoría y la práctica socialistas. En su lucha contra el revisionismo y el economismo, Lenin respondió a esta amenaza con una reorientación decisiva. Su teoría del bolchevismo equivalía a reconocer que las fuerzas revolucionarias tenían que ser recreadas y organizadas fuera, e incluso contra el "interés inmediato" del proletariado cuya conciencia de clase había sido detenida por el sistema en el que funcionaban. La doctrina bolchevique del papel predominante de la dirección del Partido como vanguardia revolucionaria surgió de las nuevas condiciones de la sociedad occidental (las condiciones del "imperialismo" y el "capitalismo monopolista") más que de la personalidad o la psicología de los marxistas rusos. El creciente poder del capitalismo avanzado, la coordinación de la socialdemocracia occidental con esta sociedad, el leninismo y la idea de "romper la cadena capitalista en su eslabón más débil" son partes y etapas de una misma tendencia histórica. Pero, aunque la reorientación leninista prefigura el desarrollo del "socialismo en un país", es decir, *fuera* de los centros de la civilización industrial avanzada, y que por lo tanto implicaba una modificación básica del marxismo, Lenin no siguió su reorientación estratégica.

Seguía siendo "ortodoxo". En línea con la ortodoxia marxista, consideró primero la revolución bolchevique como preliminar a la revolución en uno de los países capitalistas avanzados, a saber, Alemania. La política leninista durante los primeros años de la dictadura bolchevique fue tentativa en el sentido de que dependía en gran medida del funcionamiento de la dialéctica revolucionaria *dentro* del mundo capitalista. "El socialismo en un país" se hizo definitivo sólo después de que el fracaso de las revoluciones centroeuropeas se hubiese vuelto definitivo, es decir, después de 1921. La construcción del socialismo en una base atrasada (por mucho tiempo) y aislada no encontró ninguna orientación teórica en la teoría marxista. Lenin y Stalin nunca abandonaron la idea de que el "socialismo en un país" sólo podría triunfar en última instancia por el triunfo del socialismo en la avanzada sociedad industrial de Occidente. En este sentido, el estalinismo permaneció tan ortodoxo como el leninismo.

Sin embargo, el crecimiento del Estado soviético en un fuerte poder nacional e internacional llevó a una unificación e integración del mundo occidental que hizo que la expectativa de un colapso autóctono del capitalismo pareciera más realista que nunca. Este "desarrollo desigual hacia el socialismo" dentro y fuera de la Unión Soviética generó la brecha entre la teoría y la práctica que es característica del marxismo soviético. El objetivo seguía siendo el mismo, pero las formas y los medios para lograrlo se habían vuelto muy diferentes. Como resultado de los cambios históricos en la arena internacional, el portador histórico de la dialéctica revolucionaria ya no era el proletariado industrial en los países industriales avanzados, sino el Estado soviético. Su desarrollo debía ser interpretado en tér-

minos de una dialéctica socialista en lugar de una dialéctica capitalista, de contradicciones antagónicas y no antagónicas. Y fuera de la órbita soviética, todavía existía la dialéctica del capitalismo. Durante el período estalinista la interrelación entre las dos permaneció casi como tabú. Sólo recientemente, en consonancia con una reorientación general de la política soviética, hay indicios de que se redefine el problema de la dialéctica. Para comprender las implicaciones de este desarrollo será necesaria una reformulación de la función original de la dialéctica marxista.

Marx elaboró su dialéctica como herramienta conceptual para comprender una sociedad inherentemente antagónica. La disolución de las nociones fijas y estables de la filosofía, la economía política y la sociología en sus componentes contradictorios era "reflejar" la estructura y el movimiento real de esta sociedad: la dialéctica debía reproducir en teoría lo que sucedía en la realidad. Para reproducirlo adecuadamente, con el fin de proporcionar la verdadera teoría de esta sociedad, las categorías tradicionales tuvieron que ser redefinidas, ya que ocultaban más que revelaban lo que sucedía. La teoría de la sociedad tuvo que ser elaborada en sus propios términos. Pero la relación dialéctica entre la estructura del pensamiento y la de la realidad no es meramente la de la reflexión y la correspondencia. Si Hegel transgrede sistemáticamente la distinción claramente establecida entre el pensamiento y su objeto, si habla de "contradicciones" (un término "lógico") en la realidad, del "movimiento" de los conceptos, de la cantidad "vuelta" a la calidad, él, en efecto, estipula una identidad específica entre el pensamiento y su objeto: asimila uno con el otro. Pero se puede suponer que la sabiduría de sus críticos, que señalan que Hegel confunde dos reinos esencialmente diferentes, no estaba más allá de los alcances de su

inteligencia y conciencia. Según Hegel, la distinción tradicional entre concepto y realidad es "abstracta" y falsea y perjudica la relación real. El pensamiento y su objeto tienen un denominador común, el cual, en sí mismo "real", constituye la sustancia del pensamiento, así como su objeto. Este denominador común, esta estructura común al pensamiento y al objeto es la estructura del Ser como un proceso que comprende el Hombre y la Naturaleza, la Idea y la Realidad. El proceso del Pensamiento, si es verdadero, es decir, si "comprende" la realidad, si es el concepto (*Begriff*) de su objeto, *es* el proceso en el cual el objeto se constituye a sí mismo, se convierte en lo que es, se desarrolla. Como tal, este proceso aparece en tres reinos diferentes del Ser: en la Naturaleza, en la Historia propiamente dicha y en el Pensamiento "puro" (Lógica). Son esencialmente diferentes etapas de "realización", realidades esencialmente diferentes. La lógica de Hegel, lejos de borrar estas diferencias, es su propia elaboración. Pero su estructura común y el *Telos* común (la Razón, la realización del Sujeto libre) establece para Hegel la supremacía de la Noción, la realidad del Logos. El proceso de pensamiento (verdadero) es en sentido estricto un proceso "objetivo". Así, cuando Hegel habla de una noción que se convierte en otra, dice que la noción, pensada a fondo, revela contenidos que al principio parecen ajenos e incluso opuestos a esta noción; el pensamiento sólo reproduce el movimiento de la realidad objetiva de la cual la noción es parte esencial. Lo que sucede en el proceso del pensamiento no es que una noción sea reemplazada por otra más adecuada a la realidad, sino que la misma noción despliega su contenido original, una dinámica que es la de la realidad comprendida en la noción. La realidad tiene (o más bien es) su propio Logos y, por lo tanto, su propia Lógica. Esto no es sólo una manera de hablar. Puesto que los griegos definieron por primera vez la

esencia del Ser como Logos, la idea de la esencia lógica de la realidad (y de la realidad de la lógica) ha dominado el pensamiento occidental; la dialéctica hegeliana es sólo su último gran desarrollo. La "subversión" marxista de la dialéctica hegeliana sigue comprometida con esta idea. Las fuerzas motrices detrás del proceso social son, no ciertos conflictos y antagonismos, sino *contradicciones* porque constituyen el mismo Logos del sistema social de donde surgen y se definen. Según Marx, (el Logos de) la sociedad capitalista habla en contra de sí misma: su economía funciona normalmente sólo a través de crisis periódicas, la creciente productividad del trabajo sostiene la escasez y el trabajo, el aumento de la riqueza perpetúa la pobreza; el progreso es deshumanización. Específicamente, como afirma Marx en *El Capital*, es el contrato salarial libre y el justo intercambio de equivalentes los que generan explotación y desigualdad; es la realización de la libertad, la igualdad y la justicia lo que los convierte en su opuesto[7].

La racionalidad del sistema es autocontradictoria: las mismas leyes que gobiernan el sistema conducen a su destrucción. Estas leyes se originan en las relaciones sociales básicas que los seres humanos introducen en la reproducción de su vida: con esta base materialista, el Logos se concibe como una estructura *histórica* concreta, y la dinámica lógica como una dinámica *histórica* concreta.

Esta breve reconstrucción de algunos de los conceptos básicos de la dialéctica puede servir para ilustrar la hipostatización que sufrió en el marxismo soviético. Aquí, la dialéctica se identifica con el método y la "teoría del conoci-

[7] *Cfr.* MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Ediciones Akal, 2014, Libro I, Tomo I, p. 199.

miento" del marxismo; y este último, con la única "perspectiva del mundo" científica del Partido Comunista[8]. La teoría marxista quizás puede llamarse una "visión de mundo", pero como tal pretende validar las generalidades abstractas-filosóficas por su contenido histórico concreto. Es cierto que el materialismo dialéctico puede presentarse como una serie de supuestos generales, categorías y conclusiones, pero el esquema general se cancela inmediatamente, pues sus categorías cobran vida sólo en su uso dialéctico. En consecuencia, al intentar presentar la dialéctica "como tal", los marxistas soviéticos no pueden hacer otra cosa que abstraer del análisis dialéctico concreto de los "clásicos" ciertos principios, ilustrarlos y confrontarlos con un pensamiento "no dialéctico". Los principios son los enumerados en el "Materialismo dialéctico y materialismo histórico" de Stalin que, a su vez, son sólo una paráfrasis de las proposiciones de Engels en su *Dialéctica de la naturaleza*[9]. En términos de la dialéctica de Hegel y Marx, no son ni verdaderos ni falsos: son cáscaras vacías. Hegel pudo desarrollar los principios de la dialéctica en el medio de la universalidad, como una Ciencia de la Lógica, porque para él la estructura y el movimiento del Ser era la del Pensamiento y alcanzó su Verdad en la Idea Absoluta; la teoría marxista, sin embargo, que rechaza la interpretación hegeliana del ser en términos de la idea, ya no puede desplegar la dialéctica como lógica: su medio es ahora la realidad histórica y su universalidad es la de la historia.

[8] *Cfr.* Informe sobre los resultados de la discusión del problema de la lógica en *Voprosy filosofii*, n. 6, 1951.

[9] Para la "omisión" de la "negación de la negación", *Cfr.* ENGELS, Friedrich. *Dialéctica de la naturaleza.* Madrid: Ediciones Akal, 2017, pp. 170ss.

El problema de si la dialéctica marxista es o no aplicable a la Naturaleza debe al menos mencionarse porque el énfasis en la dialéctica de la Naturaleza es un rasgo distintivo del marxismo soviético, a diferencia de Marx e incluso de Lenin. Si la dialéctica marxista es en su estructura conceptual una dialéctica de la realidad *histórica*, entonces incluye a la Naturaleza en la medida en que ésta misma forma parte de la realidad histórica (en el *Stoffwechsel*[10] entre el ser humano y la Naturaleza, la dominación y explotación de la Naturaleza, la Naturaleza como ideología, etc.). Pero precisamente en la medida en que la Naturaleza es investigada en *abstracción* de estas relaciones históricas, en las ciencias naturales por esa misma razón, parece estar fuera del ámbito de la dialéctica. No es casualidad que, en la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, los conceptos dialécticos aparezcan como simples analogías, figurativas y superpuestas al contenido, notablemente vacío o común comparado con la concreción exacta de los conceptos dialécticos en los escritos económicos y sociohistóricos. Y es la *Dialéctica de la naturaleza* la que se ha convertido en la fuente auténticamente citada incesantemente de la dialéctica en el marxismo soviético. Inevitablemente, porque si "la dialéctica reina en todas partes"[11], si el materialismo dialéctico es una "visión científica del mundo", entonces los conceptos dialécticos deben ser validados ante todo en la ciencia más científica: la de la Naturaleza. La consecuencia es una deshistorización de la historia.

La hipostatización marxista soviética de la dialéctica en una perspectiva universal del mundo científico implica la división de la teoría marxista en materialismo dialéctico e

[10] Metabolismo (*N. de los T.*)
[11] *Cfr.* BAKRADZE, K. S. "On the Relation Between Logic and Dialectic", *Voprosy filosofii*, no. 2, 1950.

histórico, siendo esta última la "extensión" y la "aplicación" de la primera al "estudio de la sociedad y de su historia"[12]. La división carecería de sentido para Marx, para quien el materialismo dialéctico tuvo lugar sólo a través del materialismo histórico. En el marxismo soviético, el materialismo histórico se convierte en una rama particular del sistema científico y filosófico general del marxismo que, codificado en una ideología e interpretado por los funcionarios del Partido, justifica la política y la práctica.

El significado de esta transformación para el Estado soviético es tan obvio que algunas implicaciones importantes son generalmente pasadas por alto. La dimensión de la Historia que, en la teoría marxista, es la dimensión determinante y validadora de la dialéctica, es, en el marxismo soviético, un campo especial en el cual las leyes suprahistóricas se imponen. Estos últimos, dispuestos en un sistema universal de proposiciones, se convierten en las fuerzas determinantes en la Historia y en la Naturaleza. El proceso dialéctico así interpretado ya no es, en sentido estricto, un proceso histórico, sino más bien la historia reificada en una segunda Naturaleza. Así, los desarrollos soviéticos obtienen la dignidad de las leyes naturales objetivas por las que son presuntamente gobernados y que, si se comprenden y toman en cuenta correctamente, acabarán por corregir todos los males y conducir a la victoria final sobre las fuerzas opuestas. Si hay algo que distingue notablemente al marxismo soviético de la anterior teoría marxista, es, además de la codificación de la teoría marxista en una ideología, la interpretación de los procesos sociohistóricos en términos de determinismo objetivo. Por ejemplo, en el *Marksistskii dialekticheskii metod* (*Método dialéctico marxista*)

[12] STALIN, Iósif. "Dialectical and Historical Materialism" *History of the Communist Party of the Soviet Union: Short Course*. New York, 1939, p. 105.

de Rozental, el desarrollo capitalista, la transición al socialismo y el desarrollo subsiguiente de la sociedad soviética a través de sus diversas fases se presentan como el despliegue de un sistema de fuerzas objetivas que no podrían haberse desplegado de otra manera. El énfasis de Stalin en la superestructura como "poderosa fuerza activa" que ayuda a la base a asumir su forma adecuada[13] no contradice esta tendencia. Stalin insiste en que las "leyes de la economía política bajo el socialismo son leyes objetivas... que proceden independientemente de nuestra voluntad", y que el Estado puede "confiar" en ellas y utilizarlas conscientemente y de acuerdo con un plan, pero no abolirlas o incluso cambiarlas[14]. Sin lugar a dudas, se hace hincapié en la función rectora del Estado, del Partido Comunista y de sus dirigentes, que tienen el monopolio de interpretar y formular las leyes dialécticas y el heroísmo patriótico del pueblo soviético, la acción y el éxito sólo son posibles por su comprensión y obediencia a las leyes de la dialéctica. A primera vista, esto parece ser "Marx ortodoxo". Marx y Engels sostuvieron que el proceso histórico está gobernado por leyes objetivas, operando con la fuerza inexorable de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, como leyes objetivas, siguen siendo leyes *históricas*, leyes de la historia; expresan la relación dialéctica entre el ser humano y la naturaleza, la libertad y la necesidad. La objetividad de estas leyes preserva el "factor subjetivo": contienen al sujeto como agente consciente, no sólo como el obediente sirviente y ejecutor de las leyes, sino como el medio a través de cuyas acciones y pensamientos solamente las leyes históricas se convierten en leyes. La afirmación de Marx de que "El hombre

[13] "Marksizm i voprosy iazykoznaniia".
[14] STALIN, Iósif. *Op. Cit*., 1952, ref. 5, p. 2.

mismo es la base de su producción material, como de cualquiera otra [producción] que desarrolle"[15] es más que una observación incidental; proclama ciertamente el primer principio de la interpretación materialista de la historia, que comienza a tomar forma en formulaciones como ésta:

> El hombre sólo tiene que aprender a conocerse a sí mismo, medir todas las condiciones existenciales contra sí mismo, juzgarlas según su propia esencia, organizar su mundo de una manera verdaderamente humana, conforme a las exigencias de su naturaleza, y habrá resuelto el enigma de nuestro tiempo... Vemos en la historia, no la revelación de Dios, sino del hombre, y sólo del hombre…[16]

Estas formulaciones no son características sólo para el período inicial en el desarrollo de Marx y Engels[17]. Si después de 1848, y especialmente en *El Capital*, el factor subjetivo parece estar completamente absorbido por los determinantes factores objetivos, este cambio de énfasis y peso es causado por la concentración de la teoría marxista en la "crítica de la economía política" del capitalismo. Una de las principales proposiciones de esta crítica es que las leyes económicas del capitalismo se afirman "a espaldas" de los individuos. La supremacía ciega de los factores objetivos, la victimización del sujeto aparece a Marx como el resultado de la "esclavitud del ser humano bajo los medios de

---

[15] MARX, Karl. *Teorías sobre la plusvalía I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 265.

[16] ENGELS, Friedrich. "Die Lage Englands, 1844" en: *Marx/Engels Gesamtausgabe*. Marx-Engels Institute, Moscow, 1930, II, Part I, pp. 427-428.

[17] Para una discusión de este problema *Cfr.* KRIEGER, Leonard. "Marx and Engels as Historians" en: *Journal of History of Ideas*, XIV, no. 3, June 1953, pp. 396ss.

su trabajo". Pero el restablecimiento del sujeto sigue siendo el objetivo.

En contraste, el marxismo soviético subyuga lo subjetivo a los factores objetivos de una manera que transforma el proceso dialéctico en un proceso mecanicista. Característica es la interpretación de la relación entre necesidad y libertad: es el problema clave en la dialéctica hegeliana y marxista, y hemos visto que es también un problema clave en la idea misma del socialismo. El marxismo soviético define la libertad como "necesidad reconocida"[18]. La fórmula sigue la reafirmación de Engels de la definición hegeliana según la cual la libertad es "penetración en la necesidad"[19]. Pero para Hegel, la libertad no es sólo "penetración" en la necesidad, sino necesidad comprendida (*begriffene*). Como tal, la necesidad se realiza y *se cancela* (*aufgehoben*) en la libertad. La mera "perspicacia" nunca puede cambiar la necesidad en libertad; la necesidad "comprendida" de Hegel no es "meramente la libertad de la negación abstracta sino más bien la libertad concreta y positiva", sólo así es la "verdad" de la necesidad. La transición de la necesidad a la libertad es ésta en una dimensión fundamentalmente diferente del Ser, y Hegel la llama la "más dura" de todas las transiciones dialécticas[20].

El marxismo soviético minimiza esta transición y asimila la libertad a la necesidad, tanto en la ideología como en la realidad. Esta asimilación se expresa en la interpretación marxista soviética del cambio dialéctico, es decir, del

---

[18] Por ejemplo, KAMMERI, M. D. en: *Voprosy filosofii*, no. 6, 1952.

[19] ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. México: Editorial Grijalbo, 1968, Parte I, Capítulo. XI.

[20] HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. §§ 158-159, pp. 242-244. HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, Tomo I, p. 489.

desarrollo sociohistórico de una etapa a otra. La interpretación misma se adhiere a la concepción teórica heredada. La dialéctica marxista estipula que las contradicciones que determinan la estructura y el curso de un sistema social cambian con un cambio del sistema. El marxismo soviético correlaciona las "contradicciones antagónicas" ("conflictos") con las sociedades de clase y las "contradicciones no antagónicas" con las sociedades socialistas y sin clases. Las primeras son irreconciliables y sólo pueden ser "resueltas" mediante la explosión; estas últimos son susceptibles de solución gradual a través del control social y político "científico"[21]. Pero en ambos casos las contradicciones tienden a un cambio cualitativo del sistema social, sólo sobre la base de una sociedad sin clases está el giro "no explosivo" de la cantidad a la calidad.

La eliminación de las "explosiones" del desarrollo dialéctico es inherente a la propia concepción marxista. Según Marx, el carácter "catastrófico" de la transición de la cantidad a la calidad pertenece al reino de las fuerzas socioeconómicas incontroladas, operadas ciegamente; con el establecimiento del socialismo, estas fuerzas entran bajo el control racional de la sociedad en su conjunto, que regula conscientemente su lucha con la naturaleza y con sus propias contradicciones. Por otra parte, el cambio en el modo de transición de una etapa a otra ya está estipulado en el sistema de Hegel: una vez alcanzado el nivel de racionalidad libre y consciente ("Ser en sí mismo"), tal racionalidad también gobierna las transiciones adicionales en este nivel.

---

[21] *Cfr.* Además de las referencias anteriores, ROZENTAL, M. M. *Marksistskii dialekticheskii metod*. Moscow, 1951, pp. 283ss.; DUDEL, S. P. "K voprosu o edinstve i bor'be protivopolozhnosti kak vnutrennem soderzhanii protsessa razvitiia" *Voprosy dialekticheskogo materializma*. Moscow, 1951, pp. 73ss.

De manera similar, Marx aplicó la noción de la "negación de la negación" específicamente al desarrollo capitalista. "Es con la necesidad de un "proceso natural" que la "producción capitalista" engendra su propia negación: el socialismo es esta "negación de la negación"[22]. El marxismo soviético afirma que la Revolución bolchevique ha creado una base cualitativamente nueva, la base del socialismo. En consecuencia, Stalin deja caer la "ley de la negación de la negación" de su tabla de leyes dialécticas. Además, según el marxismo soviético, la base socialista permite, en el marco del plan central, un ajuste constante y consciente de las relaciones de producción al crecimiento de las fuerzas productivas. Incluso la contradicción básica se hace susceptible al control. El tratamiento de la dialéctica sólo refleja estas proposiciones fundamentales. La "revisión" marxista soviética es "ortodoxa". Dado que los marxistas soviéticos sostienen que la sociedad soviética es una sociedad socialista, la invierten sistemáticamente con las características dialécticas correspondientes. Lo que implica no es una revisión de la dialéctica, sino la reivindicación del socialismo por una sociedad no socialista. La propia dialéctica, en la forma ortodoxa transmitida, se utiliza para sustentar esta afirmación.

Todo esto parece confirmar que el tratamiento marxista soviético de la dialéctica sólo sirve para proteger y justificar el régimen establecido, eliminando o minimizando todos los elementos de la dialéctica marxista que indican una continuación del desarrollo sociohistórico más allá de este régimen: hacia un futuro cualitativamente diferente. En otras palabras, el marxismo soviético representaría el

[22] MARX, Karl. *Op. Cit.*, 2014, Libro I, Tomo III, p. 258.

"arresto" de la dialéctica en el interés del estado prevaleciente de las cosas, la ideología seguiría la detención del socialismo en la realidad. Sin embargo, la situación es más complicada. Ni la ideología soviética ni su aplicación son inmunes a la dinámica histórica objetiva que el régimen reclama como su ley y base supremas. Incluso el plan más centralizado y totalitario sigue sujeto a esta dinámica que en gran medida opera fuera del alcance de los poderes de planificación. Parece que el desarrollo internacional después de la Segunda Guerra Mundial, especialmente la estabilidad interna y la integración intercontinental del mundo occidental, impulsa a la Unión Soviética hacia una reorientación general que requiere intensificar los esfuerzos para resolver las "contradicciones internas" con el fin de romper el estancamiento en el campo de las "contradicciones externas"[23]. En el lenguaje marxista soviético, las contradicciones internas se derivan del persistente rezago de las relaciones de producción detrás de las fuerzas productivas[24], y la corrección gradual de este retraso debe ser emprendida por medidas para preparar la "transición al comunismo". A los cambios en la "superestructura". De acuerdo con la asimilación de la ideología a la realidad, la tendencia no sólo sería notable sino quizás incluso anticipada en la ideología. Los recientes desarrollos en el tratamiento marxista soviético de la dialéctica parecen corroborar esta suposición. Parece que se están preparando ideologías para aumentar la flexibilidad del régimen, proposiciones ideológicas que paralelizarían un nuevo ajuste de las relaciones de producción y los estándares de consumo

[23] He tratado de desarrollar esta tesis en mi estudio sobre el marxismo soviético. Para la distinción entre contradicciones internas y externas, *Cfr*. STALIN, Iósif *K itogam rabot XIV konjerentsii RKP(b). Doklad aktivu moskovskoi organizatsii RKP(b), 9 maia 1925 g*. Moscow, 1933.
[24] STALIN, Iósif. *Op. Cit*., 1952, ref. 5, p. 14.

a la creciente capacidad productiva y un ajuste correspondiente de la estrategia internacional.

Esta tendencia parece reflejarse precisamente en esa posición marxista soviética que aparece como una defensa contra la aplicación de la lógica dialéctica al presente estado de cosas, a saber, la reinstalación de la lógica formal. La reciente discusión de la relación entre la Lógica Formal y la Lógica Dialéctica estuvo vinculada con el "Marxismo y los problemas lingüísticos" de Stalin. Stalin había señalado que "no es marxista" e incorrecto hablar del "condicionamiento de clase" del lenguaje y sostuvo que el lenguaje "difiere en principio" de una "superestructura" en el sentido de que no cambia con la base, sino que sobrevive a esta o aquella base: es creado por y sirve a la sociedad en su conjunto a lo largo de los siglos y no a ciertas clases sociales.

Del mismo modo, el marxismo soviético sostiene ahora que es incorrecto tratar la Lógica Formal como "clase condicionada" y prever una "Lógica Soviética" específica que corresponda a la nueva base de la sociedad soviética[25]. El informe sobre los resultados de la discusión sobre la lógica resume: "las formas lógicas y las leyes del pensamiento no son una superestructura más allá de la base…" "La lógica formal es la ciencia de las leyes elementales y la forma del pensamiento correcto". No hay dos Lógicas formales: una vieja, metafísica, y una nueva, lógica dialéctica… Sólo hay una lógica formal, que es universalmente válida…"[26]. La Lógica dialéctica no niega, cancela o contradice la validez de la Lógica Formal; la primera pertenece a una dimensión

[25] CHERKESOV, V. I., en: *Voprosy filosofii,* no. 2, 1950.
[26] *Voprosy filosofii,* no. 6, 1951.

diferente del conocimiento y se relaciona con ésta como la matemática superior a la elemental.

No nos interesa aquí el curso y las conclusiones de la discusión[27]. En términos de la teoría marxista, ni el lenguaje ni la lógica como tales, pertenecen a la superestructura, más bien pertenecen a las precondiciones de las propias relaciones sociales básicas: como instrumentos de comunicación y de conocimiento, son indispensables para establecer y sostener estas relaciones. Sólo ciertas manifestaciones del lenguaje y del pensamiento son superestructura, por ejemplo, en el arte, la filosofía, la religión. Siguiendo la concepción marxista, la discusión soviética distinguió entre la lógica misma y las *ciencias* de la lógica: como una interpretación específica de la lógica, algunas de éstas deben ser clasificadas como ideológicas[28]. Pero ni la dialéctica hegeliana ni la dialéctica marxista negaron la validez de la Lógica Formal: preservaron y validaron su verdad desarrollando su contenido en la concepción dialéctica que revela la abstracción necesaria del sentido "común" y "científico".

Comparada con esta tradición de la dialéctica, la lingüística y la lógica "marristas" deben aparecer como una brutal "desviación izquierdista", como una "enfermedad infantil" del comunismo en su época de inmadurez[29]. Parece ser un subproducto ideológico de la primera fase de la construcción estalinista del socialismo en un país. La lucha violenta para superar el atraso tecnológico e industrial

[27] Esto se resumen en *Voprosy filosofii*, Op. Cit., y en WETTER Gustav. *Der Dialektiche Materialismus*. Vienna, 1952, pp. 544ss.
[28] OSMAKOV. I. I. en: *Voprosy filosofii*, no. 3, 1950.
[29] Aquí nos ocupamos sólo de la evaluación estalinista de la doctrina de Marr, no de esta misma doctrina.

del país, impuesto por el terror a una población en gran parte pasiva e incluso hostil, encontró su compensación ideológica en las diversas doctrinas de la singularidad y superioridad del hombre soviético, derivada de su "posesión" del marxismo como la única "perspectiva mundial" real y progresista. Pero la teoría marxista es, en su esencia, internacional: en su marco, el nacionalismo es progresivo sólo como una etapa en el proceso histórico, una etapa que, según Marx y Engels, ya había sido superada por el avanzado mundo occidental; el marxismo soviético nunca logró conciliar la contradicción entre su propio nacionalismo y el internacionalismo marxista, ya sea en su estrategia o en su ideología, como lo demuestran las dolorosas distinciones entre el "cosmopolitismo burgués" y el genuino internacionalismo, entre el chovinismo y el "patriotismo soviético". Por otra parte, el énfasis en una mentalidad soviética especial, la lógica, la lingüística, etc., debía perjudicar el llamamiento a la solidaridad internacional en el último objetivo revolucionario que ni la doctrina del socialismo ni el comunismo en un país podían descartar por completo. Las teorías "marristas" pudieron haber cumplido una función útil en la utilización "mágica" de la teoría marxista, pero con el progreso tecnológico e industrial de la sociedad soviética, con el creciente poder político y estratégico del Estado soviético, entraron en conflicto con los objetivos más fundamentales. A medida que la política soviética empezó a orientarse hacia la transición al comunismo, las doctrinas marristas debían dar paso a concepciones más "comunistas", más universales e internacionalistas. Lejos de significar el "arresto" de la dialéctica en aras de la estabilización del nivel de desarrollo alcanzado, la reiteración reciente de la función humana común y del contenido del lenguaje y la lógica parece estar diseñada para alinear la ideología con la tendencia hacia (en términos soviéticos), la segunda fase

del socialismo o, en términos más realistas, el esfuerzo intensificado por mejorar las condiciones de vida en la Unión Soviética y estabilizar la situación internacional.

Socialismo en los países desarrollados*

Antes que nada, quisiera hacer algunos comentarios preliminares, que me llevarán a los puntos principales de mi argumento. Para ser sincero, la breve discusión que he escuchado hasta ahora me ha parecido bastante abstracta. En particular, no ha habido una presentación realmente clara del contexto concreto que configura y determina los problemas del socialismo actual: la coexistencia del comunismo y el capitalismo. En mi opinión, es esta coexistencia la que explica tanto la metamorfosis del capitalismo como la desfiguración que la idea original que el socialismo ha experimentado en la práctica. Y hoy determina la posibilidad histórica del socialismo. No puedo pensar en ningún problema, ni en relación con la ideología ni con la base material, que no se vea afectado vitalmente y quizás incluso

* "Socialism in the Developed Countries" se publicó por primera vez como "Perspektiven des Sozialismus in der entwickelten Industriegesellschaft", *Praxis*, 1, 23, Zagreb: 1965, pp. 260-70. El texto presenta una conferencia dada en Korcula, Yugoslavia, en el verano de 1964, y su traducción al inglés apareció en *International Socialist Journal*, 2, 8, Roma: abril de 1965, pp. 139-51. Marcuse se asoció en la década de 1960 con el grupo *Praxis* que celebró una conferencia de verano en la ciudad turística de Korcula, y publicó una revista *Praxis* internacionalmente resonante que perseguía una línea "marxista occidental" independiente y crítica del marxismo soviético, una posición que congenia con Marcuse. En el artículo, Marcuse ve la convivencia entre EE.UU. y la URSS durante la Guerra Fría como promotora del totalitarismo a través de lo que él llama "capitalismo avanzado". La charla y la publicación posterior dieron cuenta del análisis de Marcuse sobre la integración de la clase trabajadora dentro de las sociedades capitalistas (*N. de los Ed.*)

definido por la coexistencia de estos dos sistemas. Este es un factor real determinante, no sólo una característica de la política exterior. De hecho, la coexistencia es un factor que determina la estructura social del capitalismo mismo.

Por ejemplo, el hecho de la coexistencia es el poder que impulsa el crecimiento de la productividad; impulsa al capitalismo a estabilizarse y, por lo tanto, trae integración social dentro de la sociedad capitalista: hay una suspensión de antítesis y contradicciones dentro de la sociedad. Aunque utilizo la palabra "suspensión", podría hablar igualmente bien de una "unidad perniciosa de antítesis" que se encuentra en la sociedad capitalista avanzada. Confío en que podré demostrar esto para su satisfacción.

En mi opinión, la sociedad capitalista avanzada suprime la necesidad de un cambio cualitativo en el sistema tal como existe y rechaza su absoluta negación. Esta es su base y, sobre esta base, logra absorber todo el potencial revolucionario. Por supuesto, las contradicciones del capitalismo no se trascienden; persisten en su forma clásica, de hecho, tal vez nunca han sido más fuertes. Ciertamente nunca ha habido una contradicción tan aguda entre la riqueza social de los países capitalistas y el uso que se da a esa riqueza. Toda fuerza disponible se reúne para disfrazar tal antítesis.

Desde mi punto de vista el sistema capitalista ha tenido un éxito notable en esto, al menos en los centros más avanzados de la sociedad industrial. Gracias a sus innovaciones técnicas y productividad extraordinaria ha logrado canalizar los antagonismos de tal manera que puede manipularlos. Sobre esta base, tanto material como ideológica, las mismas clases que alguna vez fueron la absoluta negación del sistema capitalista están ahora cada vez más integradas

en él. El progreso técnico, la tecnología misma, se ha convertido en un nuevo sistema de explotación y dominación; nuevo en el sentido de que ha cambiado las relaciones de clase de una manera crucial. En los países industrializados avanzados *existe* una sociedad de clases; toda la buena charla sobre la nivelación de las clases o una democracia propietaria no es más que pura ideología. Pero es una sociedad de clases en la cual la clase trabajadora ya no representa la negación absoluta del orden existente. Muy pronto trataré de mostrar cómo este desarrollo vital ha cambiado de forma crucial conceptos tan marxistas como la trascendencia de la alienación y la liberación de la personalidad individual.

Me refiero sólo a los centros más avanzados de la sociedad industrial y a las tendencias que de ninguna manera han emergido completamente. Incluso en los Estados Unidos son poco más que tendencias, pero estoy convencido de que, por así decirlo, son infecciosas y se propagarán rápidamente, a través de la atmósfera capitalista, a países menos avanzados. De hecho, se convertirán en los modelos sobre los cuales los países más atrasados basarán su industrialización futura. Sería también, en este punto, definir lo que quiero decir con una sociedad industrial avanzada.

Con esto me refiero a una sociedad en la que la industria de la mecanización a gran escala ya se ha embarcado en la etapa de la automatización, una sociedad técnicamente avanzada en la que, para la clase trabajadora y otros, el nivel de vida puede mejorarse continuamente. La antigua economía de libre mercado se transforma en una economía de beneficio regulado, controlada por el Estado y los grandes monopolios, en el sistema del "capitalismo organizado". En este tipo de sociedad el poder cultural, político

y económico se concentra en un grado sin precedentes. En gran medida, la economía está determinada por la política y la economía sólo puede funcionar debido a la intervención directa o indirecta del Estado en sectores vitales.

Este tipo de sociedad, apenas más que incipiente incluso en los países más avanzados, es una sociedad "totalitaria", pero de una manera bastante novedosa. Es totalitaria porque homogeneiza las necesidades de la vida pública y privada, social e individual. La diferencia esencial entre la vida pública y privada se elimina. Dondequiera que se vuelva, el individuo es víctima de reglas y regulaciones, propaganda y opinión pública manufacturada.

Hay otra tendencia hacia el totalitarismo: toda oposición interna efectiva se debilita gradualmente. Por supuesto, hay una especie de oposición, una especie de discusión e incluso una discusión libre, pero siempre es inmanente al sistema. No existe una oposición genuina y efectiva al sistema como un todo. Todo tipo de movimiento radical o de vanguardia, política o cultural, se absorbe fácilmente y se devuelve al redil. Estos movimientos reabsorbidos incluso se utilizan para embellecer el sistema, para que parezca atractivo.

La sociedad que esto produce es una sociedad estática, a pesar de todo su dinamismo. Su expansión continua, su alta productividad y su crecimiento incesante no producen sino más y más de lo mismo, sin ningún cambio cualitativo ni esperanza de cambio cualitativo.

Debo enfatizar que, en esta sociedad, que tiene una concentración sin precedentes de poder cultural, militar y político, y de tanta riqueza; la negación se ha convertido en afirmativa y la necesidad de la negación parece eliminada.

Y, en la sociedad industrial avanzada, todo esto se ha logrado sin recurrir al terror, en un marco democrático, bajo la bandera del pluralismo democrático. El título general bajo el cual describiría a esta sociedad es que es una sociedad en pie de guerra permanente, con todas sus fuerzas culturales, técnicas, económicas y políticas en estado de movilización. Primero se moviliza contra el enemigo externo, el comunismo y, en segundo lugar, contra el enemigo interno, sus propias posibilidades creativas. Hay un enemigo afuera y un enemigo adentro, y el enemigo interior no es otra cosa que las propias potencialidades del sistema, que el sistema mismo suprime.

La automatización proporciona el ejemplo más llamativo de esta antítesis entre realidad y potencialidad. La aplicación de la automatización significa, en efecto, que podría haber una abolición casi total del trabajo socialmente impuesto, es decir, del trabajo alienado. El sistema contiene en sí mismo una tendencia muy real —no utópica en lo más mínimo— hacia una sociedad en la que el tiempo de trabajo se convierta en tiempo marginal y en tiempo libre a tiempo completo. En esta sociedad, la abolición del trabajo alienado sería bastante normal y cada vez más común. Y, sin embargo, estas posibilidades no se pueden realizar dentro del sistema actual; condenarían la ruina a las instituciones culturales, políticas y económicas de las que depende el sistema; ellas significarían, claramente, la catástrofe final del sistema capitalista. Es por esta razón que se necesita una movilización a gran escala, no sólo contra el enemigo externo, sino también contra estas potencialidades. Además, estoy convencido de que otra tendencia importante en la sociedad, a menudo aclamada con entusiasmo como igualitaria, es de hecho una asimilación de las clases sociales en lo que se refiere al consumo.

Es cierto que, en la América contemporánea, los trabajadores de cuello blanco pueden pasar sus vacaciones en los mismos lugares que sus jefes, que también pueden vestirse y pueden permitirse artilugios y artículos de lujo que solían estar sólo al alcance de la mano de la clase dominante. También es cierto que, en lo que respecta al consumo, ha habido una homogeneización definida de los trabajadores de cuello blanco y de cuello azul; contradicciones de clase, aunque no trascendidas, han sido enmascaradas. Las diferencias entre amo y esclavo, empleador y empleado, aquellos en la parte superior y los que están debajo, son tan grandes como lo fueron alguna vez, tal vez incluso mayores. Las decisiones de vida o muerte, tanto para el individuo como para toda la nación, descienden de lo alto y están protegidas contra cualquier oposición. La sociedad es completamente dependiente de un aparato de producción y distribución que, a un ritmo cada vez mayor, crea las necesidades que debe satisfacer, intensificando la lucha por la vida cuando ya está a la vista su posible abolición. Es vital darse cuenta de que este aparato crea y determina todo tipo de necesidad, incluso las necesidades pulsionales y aspiraciones individuales; suprime la distinción entre el tiempo libre y el tiempo de trabajo y las modas de los seres humanos, desde una edad tan temprana y tan total, y tan completamente; que los conceptos como la reificación y la alienación se vuelven sospechosos.

¿Tiene sentido seguir hablando de alienación y reificación cuando las personas realmente se sienten y se encuentran en esta sociedad, en sus automóviles en sus televisores, sus artilugios, sus periódicos, sus políticos y demás? Este es un mundo de identificación: los objetos que están alrededor ya no parecen extraños y muertos. Ciertamente

el trabajo en las industrias de servicios, en oficinas y en fábricas medio automatizadas, todavía está alienado, más inhumanamente que nunca en el pasado, pero la resistencia está siendo sofocada sin descanso por el poder omnipresente de la sociedad establecida, por la creciente marea de bienes y el nivel de vida en constante aumento, que parece cada vez más deseable.

Las masas tienen todos los motivos para integrarse en una sociedad así; al hacerlo, ponen fin al ejercicio del terror. Su connivencia y colaboración parecen bastante razonables e incluso promueven su propia subordinación. Una vez que sus necesidades y aspiraciones han sido ajustadas a los requisitos del sistema, una vez que han sido preformadas, pueden tomar decisiones políticas de vez en cuando en su calidad de electores. Cada dos o cuatro años, pueden tomar una decisión democrática y seleccionar, de una lista de candidatos, a quienes, en su opinión, representarán mejor sus intereses, intereses que nunca varían de la opinión pública, opinión manufacturada. Tienen la misma libertad de elección democrática dentro de su poder adquisitivo, para adquirir bienes de consumo o beneficios culturales. En otras palabras, las masas se integran y organizan en el marco de un pluralismo democrático. Fuera, o más bien debajo, de esta democracia, hay sectores enteros que no están integrados en ella, que quizás nunca lo estarán: las minorías raciales y nacionales, los desempleados permanentes, los pobres. Ellos son la negación viviente del sistema. Pero ni su organización ni su conciencia están lo suficientemente desarrolladas como para ser sujetos de la transición al socialismo.

Antes de tratar de explicar la estabilización e integración que han tenido lugar, me gustaría recapitular las principales características del capitalismo organizado. En esta sociedad, se produce y consume una cantidad cada vez mayor de bienes y servicios; el trabajo físico es más fácil y la vida más cómoda para una gama más amplia de personas; múltiples organizaciones, opiniones y desviaciones son permitidas y practicadas; hay una asimilación, a menudo sobreestimada, de las clases sociales, en lo que respecta al consumo. Pero paga sus logros a un alto precio: un enorme desperdicio de energías productivas, obsolescencia programada, destrucción de necesidades de vida junto con miseria y pobreza que existen fuera del ámbito de la integración e incluso dentro de la propia sociedad opulenta. Esta sociedad intensifica la lucha por la existencia, cuando finalmente podría mitigarla; conserva el trabajo alienado, cuando no es necesario; moviliza a los seres humanos y las fuerzas productivas, total y permanentemente, en el supuesto de que deba librar una guerra de destrucción total. Aunque esta movilización parece bastante racional en la situación internacional actual, sin embargo, simultáneamente, está recreando para sí misma su propio enemigo, su propia amenaza y su propia movilización. El enemigo está entretejido con la política y la economía, donde funciona como un poderoso incentivo para la integración social, el avance técnico y el crecimiento de la productividad. La sociedad está totalmente movilizada en todos los sectores de la sociedad y todos los campos de la actividad humana están involucrados. La cultura intelectual y material, la vida pública y privada, la mente y el alma, el pensamiento y el lenguaje, todo esto se ajusta a las necesidades del aparato y luego, como necesidades del aparato, se transforman en deseos, aspiraciones, patrones

de comportamiento y formas de expresión. Así, las antítesis, las contradicciones y las negaciones son absorbidas, suprimidas o transformadas en afirmaciones y, de esta manera, se lleva a cabo una unificación perniciosa y neutralización de antítesis en todos los ámbitos de la vida social: cultura intelectual, moral social, todo el complejo de la vida laboral[1].

Sólo puedo discutir aquí, muy brevemente, un aspecto de esta perniciosa unificación de antítesis: el proceso de integración en el ámbito del trabajo. He decidido decir algo sobre este tema en particular porque contiene un problema de crucial importancia para todos nosotros. ¿La tendencia hacia la integración revela un cambio estructural en el capitalismo en sí o son modificaciones menores que tienen

[1] No niego que haya conflictos dentro de la sociedad existente y sé que estos son mucho más agudos en Francia que en los Estados Unidos. Ciertamente, hay conflictos entre los sectores privado y estatal; estos no son nada nuevo en la historia del capitalismo. Pero no creo que este sea uno de los conflictos explosivos que podría llevar a la destrucción del capitalismo. Como sugerí antes, la antítesis central dentro del capitalismo hoy está estrechamente relacionada con la tendencia hacia la automatización. Por un lado, el sistema está avanzando hacia la automatización total; por otro lado, el sistema no puede aceptar la automatización completa, porque eso significaría el desglose de sus instituciones existentes. Esta es la principal contradicción; señala la posibilidad de una revolución en el capitalismo. La revolución no se puede programar para hoy o mañana; es un proceso largo, que depende mucho de los desarrollos futuros en la coexistencia entre el capitalismo y el socialismo. Por ejemplo, depende de si el comunismo o el socialismo permitirán que el capitalismo retenga la automatización, la retenga detrás de las barreras para que no rompa el sistema. O si el desarrollo económico y cultural de los países comunistas avanzará tan rápido que forzará al capitalismo a implementar la automatización de manera más extensa y rápida para seguir compitiendo por el liderazgo mundial. [Esta nota y las siguientes son extractos de las observaciones del Profesor Marcuse durante la discusión] (*N. de los Ed.*)

lugar dentro de la estructura familiar del sistema, que se desarrolla en la misma línea? Me gustaría plantear la siguiente hipótesis: las tendencias hacia la integración y la estabilización, que hemos observado, se originan en los cimientos del sistema. En otras palabras, no son fenómenos marginales o puramente ideológicos.

Cuando consideramos, aunque sea de manera superficial, la forma en que la teoría marxista ha abordado estos cambios vitales, debemos admitir inmediatamente que las explicaciones tradicionales ya no son satisfactorias en vista de lo que está sucediendo hoy en la sociedad capitalista avanzada. Por ejemplo, la teoría de la aristocracia laboral, formulada por Lenin, ya no puede hacer frente a una situación en la que no se trata sólo de un pequeño fragmento de la clase trabajadora que se ha integrado, sino que, como en Estados Unidos hoy en día, es su vasta mayoría. Esto ya no es una cuestión de diferencias entre el pez gordo, la burocracia sindical y la base, aunque estas diferencias todavía existen en la misma forma; hoy, los cambios en el sistema de trabajo y el aumento de los niveles de vida han transformado a la mayoría de la clase obrera organizada en una aristocracia laboral, mientras que en la época de Lenin esto no era más que una pequeña minoría.

Puedo darles un ejemplo actualizado: los sociólogos de hoy (me refiero a sociólogos burgueses, no marxistas) hablan de un nuevo tipo de solidaridad de la clase trabajadora, solidaridad entre trabajadores organizados que tienen un trabajo y una medida de seguridad, a diferencia de aquellos que no tienen trabajo ni posibilidad de obtener tampoco uno en el futuro inmediato. Hubo una división dentro de la clase trabajadora misma, convirtiendo a casi

toda la clase trabajadora organizada en una aristocracia laboral. Y dentro de la clase obrera están apareciendo nuevas diferenciaciones. De acuerdo con estadísticas recientes, el desempleo está disminuyendo continuamente entre los graduados universitarios, mientras que entre aquellos que no han tenido educación superior está aumentando. Por lo tanto, parece que la teoría de la aristocracia laboral, si quiere seguir siendo útil, debe reformularse para tratar con el capitalismo avanzado.

La teoría marxista del capitalismo monopolista, o capitalismo monopolista de Estado, se acerca mucho más a la situación real. Es más completa que la teoría de la aristocracia laboral ya que tiene en cuenta el hecho de que la competencia monopólica organizada permite extraer ganancias excepcionales y plusvalía, de modo que la industria a gran escala, monopolísticamente organizada, puede permitirse pagar salarios reales más altos. No sólo por un corto tiempo, sino durante un largo período. Pero esta teoría del capitalismo monopolista casi siempre se ha relacionado con la teoría del imperialismo clásico, según la cual los monopolios, a pesar de su interdependencia internacional, tarde o temprano comenzarán a luchar entre ellos; peleas recurrentes y, al final, las guerras entre las potencias imperialistas destruirán la prosperidad que se ha construido. Contra esta teoría, me gustaría sugerir que la forma clásica del imperialismo ya no existe. Obviamente, el imperialismo todavía lo hace. Su nueva forma más vigorosa parece ser el neocolonialismo, a través del cual las potencias imperialistas vuelven a dividir el mundo, pero sin conflicto militar. Por supuesto, todavía existen numerosas contradicciones entre las potencias imperialistas (no vale la pena entrar en ellas en detalle porque son muy familiares), pero estas contradicciones ya no parecen conducir, en

un futuro previsible, al estallido de la guerra. Este es uno de los puntos en los que la situación de coexistencia ha tenido una influencia crucial en la estabilización del capitalismo. Incluso podría decirse, sin excesivo cinismo —y en un sentido que aún no está completamente decidido— que el comunismo se ha convertido en el médico para el lecho de enfermo del capitalismo. Si no fuera por el comunismo, sería imposible explicar la unificación política y económica del mundo capitalista, una unificación que, por así decirlo, encarna el viejo espectro marxista del cartel universal. Además, esta integración del mundo capitalista no es meramente un fenómeno superficial, sino que tiene una base económica asombrosamente sólida.

La caída del potencial revolucionario en el mundo capitalista ha tenido resultados obvios. En los Estados Unidos, la oposición realmente radical se limita a unos pocos grupos pequeños e ineficaces. Los grandes sindicatos han seguido una política de cooperación; incluso los sociólogos marxistas hablan de "colisión entre" capital y trabajo. El Centro para el Estudio de las Instituciones Democráticas ha publicado un material muy interesante sobre este tema. En un estudio de la industria del automóvil, se descubrió que los sindicatos no podían separar sus propios intereses de los de la empresa. Por ejemplo, es bastante normal que una delegación unificada de dirección sindical vaya a Washington para ejercer presión conjunta para bloquear el cierre de una fábrica de armamentos obsoletos o para construir una nueva. Este tipo de cabildeo no es raro.

Sin embargo, me gustaría hacer hincapié en que existe una oposición sindical, pero es débil y la gran mayoría de los que tienen algún dominio siguen el tipo de política que he descrito anteriormente. Para mostrar cuán grave se ha

vuelto la situación, vale la pena señalar que los estibadores de la costa este se han negado recientemente a cargar cargamentos de trigo destinados a Cuba, que el Departamento de Estado había autorizado.

Me gustaría ahora tratar de explicar, muy brevemente, cómo la estabilización de antítesis, la integración de la que he hablado, tiene un efecto en la producción misma. Si queremos decir que estas cosas son algo más que modificaciones superficiales, que son testigos de cambios estructurales genuinos, entonces debemos encontrar su influencia y sus fundamentos en el ámbito de la producción. En lo que respecta al trabajo, la integración se lleva a cabo mediante una transferencia gradual de habilidades físicas a técnicas y psicofísicas. Este cambio de tensión física a psicológica se centra alrededor del sistema de aceleración; es probable que sea aún más inhumano que el trabajo físico pesado que solía ser la regla. Pero a medida que la automatización se desarrolla y se expande, estos remanentes del sistema anterior pueden eliminarse y, de todos modos, los aspectos más inhumanos del trabajo mecanizado pueden ser abolidos. Sin embargo, el sistema represivo de trabajo semiautomático interrumpe a los trabajadores individuales o equipos de trabajo de sus compañeros. Incluso entre la masa de trabajadores en una sola fábrica, podemos identificar un aislamiento creciente, que acompaña a la creciente mecanización. Este aislamiento fomenta la apatía política y la integración en el sistema. Debe agregarse que estos desarrollos a menudo van de la mano de una creciente solidaridad dentro de la unidad individual de cada equipo de trabajo.

Estos cambios en la forma de trabajo, que están asociados con el desarrollo de la automatización, hacen que el

trabajador sea más pasivo que antes, más reactivo en lugar de activo. En mi opinión, este es un factor crucial en un desarrollo que parece haber pasado de moda todo el concepto de los medios de producción, como lo definió Marx. En la industria semiautomática, y aún más en la industria totalmente automatizada, la máquina ya no es un medio de producción en el viejo sentido; ya no es un medio de producción en manos del trabajador o del grupo de trabajadores. Por el contrario, la máquina se ha convertido en un elemento de todo el sistema de organización que determina el comportamiento de los trabajadores, no sólo en la fábrica, sino también fuera de ella, en cada ámbito o actividad. El hecho de que la energía gastada sea psicotécnica en lugar de física significa que el trabajo en la producción material se vuelve muy similar al trabajo de cuello blanco, en una agencia de publicidad, un banco o una oficina. El trabajador pierde su independencia profesional y su posición especial; es puesto a tono y subordinado al aparato, junto con las otras clases que lo sirven, y así participa en el sistema de represión y administración ubicua, como objeto y como sujeto. Esta homogenización de los trabajadores de cuello blanco y está claramente demostrada por las estadísticas: en los Estados Unidos hoy en día, hay, por primera vez, menos trabajadores involucrados directamente en la producción que en los trabajos de no producción. Además, esta es una tendencia duradera. Como resultado, los trabajadores se vuelven políticamente apáticos y los sindicatos se debilitan. Aunque hay varias excepciones, en general los trabajadores de cuello blanco son reacios a organizarse.

Dentro de este aparato determinado por la máquina (en el que las máquinas ya no son los meros medios de producción sino factores integrales del sistema) el trabajador

vive en un universo que parece funcionar por sí mismo, mecánico, siempre a tiempo, atrayéndolo a su propio ritmo[2]. Las máquinas y el comportamiento que las máquinas ordenaron literalmente hacer que el trabajador se moviera, lo hacen unirse a su ritmo, no sólo en el trabajo, sino incluso en la calle, de vacaciones, en el tiempo libre. En otras palabras, este nuevo ritmo, ordenado por el trabajo mecanizado y automatizado, moviliza la mente y el alma del trabajador. Los sociólogos que han investigado las fábricas automáticas mencionan una sensación de satisfacción pulsional: estar al corriente de las cosas. El trabajador es balanceado por la forma y el ritmo de su trabajo; la satisfacción que esto le da puede ser altamente productiva. Debo enfatizar nuevamente que estos no son fenómenos universales, sino sólo tendencias; no obstante, creo que, a medida que la automatización se desarrolle y se expanda, estas tendencias no se convertirán en más débiles, sino en más fuertes.

No me he detenido sobre estas tendencias, porque sin dudas Serge Mallet sabe mucho más sobre ellas que yo y las discutirá con mayor detalle. La evidencia muestra que la integración de toda oposición y la absorción del potencial revolucionario no son fenómenos superficiales, sino

[2] No creo que la tecnología sea el principal factor responsable de la situación. En mi opinión, la técnica (*Technik*) es un sistema de dominación; en otras palabras, la tecnología y los avances técnicos están organizados de tal manera que el sistema existente en los países capitalistas altamente industrializados se mantiene unido en gran medida por ello. Yo sería la última persona en afirmar que la tecnología no podría tener otra base organizativa; de hecho, creo que ésta sería una de las principales tareas del socialismo. El socialismo no sólo se apodera de la tecnología capitalista; crea lo suyo, con su propio contenido distintivo.

que tienen una base material en la forma de la producción misma y en los cambios en el modo de producción.

No diré mucho en este punto sobre la difusión de estas tendencias a los países capitalistas de Europa; sólo sugeriré una o dos hipótesis. En mi opinión, existe una clara tendencia a que la oposición política —la oposición de la clase trabajadora— se debilite en los países industrializados menos avanzados, así como en los Estados Unidos. En comparación con períodos anteriores, la política de los partidos comunistas más fuertes, en Italia y en Francia, se está moviendo hacia la de la socialdemocracia. Parece que estos partidos comunistas, en las condiciones cambiantes del capitalismo, se ven en la posición histórica de la socialdemocracia. Con una diferencia crucial: aparentemente no hay un poder real a su izquierda. En los países concernidos, la efectividad reducida de la huelga como arma política va paralela a la creciente apatía dentro del movimiento de la clase obrera.

En conclusión, me gustaría hacer una pregunta incómoda: ¿son visibles las tendencias que he delineado bajo el socialismo, así como también el capitalismo organizado? Si es cierto que estas tendencias son producidas por cambios técnicos en la forma de producción, entonces debemos ciertamente tomar nota del hecho de que la tecnología capitalista (que no es más que la rama capitalista de la técnica) ha sido incorporada al socialismo. Si, como resultado de la incorporación de esta base técnica, también se han incorporado otras cosas indeseables, entonces nos enfrentamos a un problema crucial. En particular, debemos preguntarnos sobre la posible asimilación de los dos sistemas. Muchas de las ideas que se encuentran en Marx —y, como marxistas, debemos admitirlo abiertamente— se refieren a

una etapa históricamente superada de la productividad. Marx no previó una sociedad tecnológicamente avanzada. No previó todas las cosas que el capitalismo podría lograr, en las condiciones de coexistencia y en una base tecnológica avanzada, simplemente explotando sus avances técnicos. El concepto marxista de la relación entre libertad y necesidad también debe ser cuestionado. Todos ustedes están familiarizados con la idea marxista de que, incluso bajo el socialismo, el ámbito del trabajo sigue siendo el reino de la necesidad, mientras que el reino de la libertad sólo puede desarrollarse más allá del reino de la necesidad. En mi opinión, debemos cuestionar la validez continua de este concepto en lo que concierne a la sociedad industrial avanzada. Hay una pregunta más profunda que surge de las mismas consideraciones, tal vez la pregunta más grave de todas: ¿cada uno de nosotros está apegado a las ideas del libre desarrollo de la personalidad, la plenitud del individuo, la trascendencia de la alienación, etc.?, hoy debemos preguntarnos: ¿qué significa todo esto? ¿Qué significa cuando, en la sociedad tecnológica de masas, el tiempo de trabajo —tiempo socialmente necesario— se reduce a un mínimo y el tiempo libre prácticamente se convierte en tiempo completo? ¿Cómo nos preparamos para las cosas? No llegaremos muy lejos sin las nociones desgastadas de "trabajo creativo" y "desarrollo creativo". ¿Qué significa todo esto? ¿Significa que todos debemos salir a cazar y a pescar, escribir poesía, pintar cuadros y demás? Sé que es fácil reírse de lo que estoy diciendo; soy deliberadamente provocador porque tengo la firme convicción de que esta es una de las cuestiones más importantes para el marxismo y el socialismo, y no sólo para el marxismo y el socialismo. Debemos ir al grano, no seguir hablando alegremente sobre el florecimiento del trabajo creativo individual y no

alienado: ¿qué significa todo esto? Porque el final del trabajo necesario está a la vista; no es una utopía: es una posibilidad real.

Finalmente, hay una segunda pregunta que quiero hacer, tal vez incluso más grave. ¿Qué le ha pasado al tema de la revolución? Si lo que he dicho aquí es válido, si hay una tendencia definida hacia la integración de la clase trabajadora en los países capitalistas avanzados, ¿podemos seguir afirmando que la clase trabajadora es el único sujeto histórico de la revolución? Me gustaría recordar una idea de Marx, bastante ignorada por las reinterpretaciones humanistas del pensamiento de Marx. Según Marx, la clase trabajadora sólo se convierte en el sujeto histórico de la revolución porque representa la negación absoluta del orden existente. Si ya no es esto, ya no es cualitativamente diferente de cualquier otra clase y, por lo tanto, ya no es capaz de crear una sociedad cualitativamente diferente. Además, si hay una medida creciente de estabilización, entonces la misma necesidad de un cambio cualitativo también desaparecerá. Debemos preguntarnos si deberíamos descartar o reinterpretar el concepto marxista de pauperización. Sé que Marx, como Engels y, como toda la tradición marxista posterior, insistió en que la pauperización no debería ser vista como la condición previa necesaria para un desarrollo revolucionario y que los sectores más avanzados y mejores de la clase trabajadora podrían ciertamente convertirse en súbditos de la revolución. Pero hoy deberíamos reexaminar este punto de vista[3]. En otras palabras, debemos

[3] En mi opinión, casi toda la población de los países industriales avanzados se ha convertido en un objeto, en el sentido filosófico, y, como tal, tal vez se convierta en el tema de la revolución. Esta sería una revolución total, no sólo el trabajo de una sola clase sino de toda la sociedad

preguntarnos si es posible concebir una revolución cuando no existe una necesidad vital de ella. Porque la necesidad vital de una revolución es algo bastante diferente de la necesidad vital de mejores condiciones de trabajo, mejores ingresos, más libertad, etc., que puedan satisfacerse dentro del orden existente. ¿Por qué el derrocamiento del orden existente es una necesidad vital para las personas que poseen, o pueden esperar tener, buena ropa, una despensa bien surtida, un televisor, un automóvil, una casa, etc., todo dentro del orden existente?

No tengo que disculparme aquí por haber presentado un análisis profundamente pesimista[4]. En la situación en

oprimida y manipulada, excepto, por supuesto, para un estrato gobernante pequeño y en disminución. Pero no debemos usar conceptos de este tipo ideológicamente. Sé que la explotación no está abolida porque los trabajadores estén mejor, pero no iría tan lejos como para decir que no importa si los trabajadores son dueños de un televisor, un automóvil, una casa, etc., o no. Una declaración tan extrema significaría no sólo el final de la dialéctica, sino también el final del materialismo. Si me acerco a un sindicalista estadounidense y digo: "Eres cruelmente explotado, como solías serlo siempre. Puede permitirse un automóvil y una casa y unas vacaciones en Europa, etc., pero eso no cambia los datos básicos de la apropiación privada y la distribución de la plusvalía", tal vez muestre cierto interés, pero no haría ningún efecto. En el mejor de los casos, preguntaría: "Bien, pero ¿voy a destruir el sistema que me da mi automóvil y mi hogar, debido a este concepto de explotación?" Ante esto, debemos evitar que nuestros conceptos marxistas se vuelvan rígidos en una ideología: debemos unirlos con la realidad.

[4] No quiero decir: "No hay nada que hacer". Desafortunadamente, la pregunta de *¿Qué se debe hacer?* está más allá del alcance de una dirección. Hay grupos con los que los marxistas pueden y deben trabajar. No son sólo, y ni siquiera principalmente, la clase trabajadora. En América, por ejemplo, hay grupos que podrían llamarse humanistas. En otras palabras, hay intelectuales que no están contentos de sentarse detrás de un escritorio, sino que incluso están arriesgando sus vidas en el sur profundo, luchando por los derechos burgueses, los derechos civiles elementales del negro. El papel de los intelectuales no debe subestimarse.

que nos encontramos hoy, hay un mandamiento que nadie que tome el socialismo realmente en serio puede romper: un marxista no debe ser engañado por ningún tipo de mistificación o ilusión. Esta no sería la primera vez en la historia que no se puede identificar el verdadero tema histórico de la revolución. Hubo momentos en el pasado cuando el tema histórico estaba latente. Esto no invalida el marxismo. Los conceptos que Marx originó no deberían ser rechazados sino desarrollados; su desarrollo posterior ya está contenido en las tesis básicas. Es por eso por lo que podemos y debemos permitir el pesimismo, en su lugar apropiado. Sólo sobre esa base podemos producir un análisis libre de mistificaciones, que no transformará al marxismo de una teoría crítica en una ideología.

El mismo tipo de humanismo combativo se puede encontrar en otros estratos también. No es sólo teoría para trabajar con estos grupos, fortalecer y desarrollar su conciencia; es praxis también. Todos conocemos el papel realmente revolucionario que juegan los estudiantes en países como Vietnam, Corea del Sur, etc. sería completamente incorrecto descuidar el papel de los intelectuales tan casualmente como lo hacía el marxismo.

Reexamen del concepto de revolución*

El concepto de revolución en la teoría marxista abarca un período histórico completo: la etapa final del capitalismo, el período de transición de la dictadura proletaria y la etapa inicial del socialismo. Es, en sentido estricto, un concepto histórico que proyecta tendencias reales en la sociedad; y es un concepto dialéctico que proyecta las contra-tendencias en el período histórico respectivo, en la medida en que son inherentes a este período. Estas tendencias y contra-tendencias son manifestaciones de las cuales la teoría y la práctica marxistas mismas son elementos esenciales. La propia teoría marxista es un poder en la lucha histórica, y en la medida en que sus conceptos, "traducidos" a la práctica, se convierten en fuerzas de resistencia, cambio y reconstrucción, están sujetos a las vicisitudes de la lucha, que reflejan y comprenden, pero no dominan. El "reexamen" es, por lo tanto, un elemento del concepto de revolución, parte de su desarrollo interno.

* "Re-examination of the Concept of Revolution" fue publicado en *New Left Review,* 56, Londres: julio-agosto de 1969, pp. 27-34. El artículo proporciona un análisis sistemático de la teoría marxista de la revolución a la luz de la integración del proletariado en las sociedades industriales avanzadas. El artículo parece haber sido escrito antes de las explosiones revolucionarias de 1968 y es uno de los últimos momentos de pesimismo revolucionario encontrado en la obra de Marcuse, un estado de ánimo que cambiaría al optimismo revolucionario en *An Essay on Liberation.* Boston: Beacon Press, 1969 y otras escrituras posteriores a 1968 (*N. de los Ed.*)

Este artículo[1] puede plantear sólo algunos de los problemas involucrados en dicho reexamen. Comenzaré con una breve recapitulación de los conceptos marxistas.

1. Una revolución socialista, derrocando el sistema capitalista, introduciendo la propiedad colectiva de los medios de producción y control por parte de los "productores directos".
2. Se inicia en las sociedades industriales avanzadas (debido a la magnitud de las contradicciones internas en esta etapa del capitalismo, y debido a la posible realización del principio socialista "a cada cual según sus necesidades"); el acortamiento de la primera fase es esencial, de lo contrario la represión se perpetuaría.
3. Ocurre dentro una crisis económica, que debilita el aparato estatal establecido.
4. Es llevada a cabo por la acción (organizada) a gran escala de masas de la clase trabajadora, conduciendo a la dictadura del proletariado como una etapa transitoria.

El concepto contiene las siguientes presuposiciones democráticas:

a. Que la revolución es un asunto de la mayoría.
b. Que la democracia ofrece las condiciones más favorables para la organización y la formación de la conciencia de clase.

Estas presuposiciones subrayan la importancia del "factor subjetivo": la conciencia de los hechos de la explotación

[1] El documento fue escrito antes de los eventos de mayo-junio de 1968 en Francia. Sólo he agregado algunas líneas para indicar su significado histórico.

y de las formas de deshacerlos; la experiencia de condiciones intolerables y la necesidad vital de cambio son condiciones previas de la revolución. Pero el concepto marxista de revolución también implica continuidad en el cambio: desarrollo de las fuerzas productivas contenidas en el capitalismo, toma de control de la tecnología y del aparato técnico por parte de los nuevos productores.

Lo que está en juego en el reexamen no es sólo la identificación y enumeración de las presuposiciones invalidadas por el desarrollo real, sino también el concepto de revolución *como un todo*, porque todos sus elementos están interrelacionados. Esto implica un reexamen del concepto marxista de la relación estructural entre el capitalismo y el socialismo bajo los siguientes aspectos:

1. El problema de la "transición": el socialismo en coexistencia con, o como sucesor (heredero) del capitalismo.
2. La *"redefinición" del socialismo*, de acuerdo con la nueva etapa histórica del desarrollo global: a saber, ¿cuál es la *diferencia cualitativa* del socialismo como negación determinada del capitalismo?

El *alcance* de este reexamen está *determinado por la propia teoría marxista*, es decir, por la necesidad inherente de desplegar la intención dialéctica de sus conceptos en el análisis de la realidad social. En la medida en que el capitalismo corporativo es diferente de las etapas previas del capitalismo, que han guiado el concepto marxista, y en la medida en que el desarrollo del capitalismo ha "desviado" el del socialismo, y viceversa, el concepto de revolución será un "nuevo" concepto. Pero, en la medida en que la etapa alcanzada por el capitalismo y el socialismo es el resultado

de las fuerzas económicas y políticas que determinaron las etapas precedentes, el nuevo concepto será el desarrollo interno del anterior. Las siguientes secciones simplemente proponen algunas pautas para la elaboración del nuevo concepto.

Contexto global

Quizás el aspecto más general del reexamen es *el cambio en el marco teórico*, que refleja *el cambio en*, y *la extensión de la base social para la posible revolución*, o para la posible contención y derrota de la revolución.

Este marco teórico —y el de la actividad subversiva— se ha convertido en uno *global*: no hay ningún concepto, ninguna acción, ninguna estrategia que no tenga que ser proyectada y evaluada, como elemento, oportunidad y elección en la constelación internacional. Así como Vietnam es una parte integral del sistema del capitalismo corporativo, también lo son los movimientos de liberación nacional como parte integral de la potencial revolución socialista. Y los movimientos de liberación en el Tercer Mundo dependen, para su poder subversivo, del debilitamiento interno de las metrópolis capitalistas.

Se puede objetar que la teoría marxista siempre ha sido "internacional", también a nivel organizacional. Es cierto, pero este "internacionalismo" se orientó hacia las clases trabajadoras industriales como una fuerza contraria dentro del capitalismo industrial; hoy, no son una fuerza subversiva. La teoría marxista prestó atención a los pueblos en las áreas coloniales y atrasadas, pero aparecieron principalmente como un adjunto, aliado, "*réservoir*" (término de Lenin) para el principal agente histórico de la revolución. El

Tercer Mundo obtuvo pleno reconocimiento teórico y estratégico sólo a raíz de la Segunda Guerra Mundial, pero luego el péndulo se desplazó al otro extremo. Hoy existe una fuerte tendencia a considerar los movimientos de liberación nacional como la principal, si no como la única fuerza revolucionaria, o como una tendencia (aparentemente opuesta) a imponer a estos movimientos el patrón teórico y organizativo elaborado y aplicado a la estrategia en el ámbito de las áreas metropolitanas (es decir, liderazgo basado en la ciudad, control centralizado del partido, alianzas con grupos de la burguesía nacional, coaliciones).

En realidad, la situación global milita en contra de una división mecanicista en el Tercer Mundo y los demás. Más bien nos enfrentamos a una *división tripartita* de las fuerzas históricas *que atraviesa la división en el Primer, Segundo y Tercer Mundo*. La contienda entre el capitalismo y el socialismo también divide al Tercer Mundo y, como una nueva fuerza histórica, aparece lo que se puede llamar (y lo que así llama la Nueva Izquierda) una alternativa tanto a las sociedades capitalistas como a las sociedades socialistas establecidas, a saber, la lucha por una forma diferente de construcción socialista, una construcción "desde abajo", pero desde un "nuevo abajo" no integrado en el sistema de valores de las viejas sociedades: un socialismo de cooperación y solidaridad, donde hombres y mujeres determinan colectivamente sus necesidades y objetivos, sus prioridades, y el método y el ritmo de la "modernización".

Oposición en las metrópolis

Esta alternativa potencial (la posibilidad de evitar la "primera fase" extendida indefinidamente, la posibilidad de

romper el *continuum* de represión y dominación) ha provocado e intensificado la oposición radical en los países industriales avanzados (Oriente y Occidente), y especialmente en el centro del imperio capitalista. Esta oposición bien puede ser el catalizador del cambio. El concepto marxista está orientado al desarrollo en los países capitalistas avanzados, y, a pesar de la aparente evidencia de lo contrario, el destino de la revolución (como revolución global) bien puede decidirse en las metrópolis. Sólo si el eslabón más fuerte de la cadena se convierte en el eslabón más débil pueden los movimientos de liberación ganar el impulso de una fuerza revolucionaria global.

El carácter de la oposición en el centro del capitalismo corporativo se concentra en los dos polos opuestos de la sociedad: en la población del gueto (en sí misma no homogénea) y en la clase media intelectual, especialmente entre los estudiantes. Común a estos grupos diferentes, e incluso conflictivos, es el carácter total del rechazo y la rebelión:

1. La insistencia en una ruptura con el *continuum* de la dominación y la explotación, sin importar con qué nombre; insistencia no sólo en nuevas instituciones, sino en la autodeterminación.
2. La desconfianza hacia todas las ideologías, incluido el socialismo convertido en ideología.
3. El rechazo del proceso pseudo-democrático que sostiene el dominio del capitalismo corporativo.

Este carácter "heterodoxo" de la oposición es en sí mismo un reflejo de la estructura del capitalismo corporativo (la "integración" de la mayoría de la población subyacente). Ninguno de los dos grupos de oposición constituye la "base humana" del proceso social de producción; para

Marx, una condición decisiva para el agente histórico de la revolución. Ninguno constituye la mayoría de la población.

Se enfrentan a la hostilidad (y al resentimiento) entre los trabajadores organizados (la base humana de la producción capitalista y la fuente del plusvalor, y por lo tanto aún el agente potencial de una posible revolución) y no están organizados efectivamente, ni a nivel nacional ni en el nivel internacional.

Clase trabajadora y revolución

Por sí misma, la oposición no puede considerarse como un agente de cambio radical; puede convertirse en tal agente sólo si es sostenida por una clase trabajadora que ya no es prisionera de su propia integración y de un aparato burocrático de sindicatos y partidos que apoya esta integración. Si esta alianza entre la nueva oposición y las clases trabajadoras no se materializa, esta última puede convertirse, al menos en parte, en la base de un régimen de masas neofascista.

Conclusión: el *concepto marxista de revolución* llevado por la mayoría de las masas explotadas, que culmina en la "toma del poder" y en el establecimiento de una dictadura proletaria que inicia la socialización, *es "superado" por el desarrollo histórico*: pertenece a una etapa de productividad y organización capitalista que ha sido superada; no proyecta la etapa superior de la productividad capitalista, incluida la productividad de la destrucción y la aterradora concentración de los instrumentos de aniquilación y adoctrinamiento en manos de los poderes fácticos.

Sin embargo, esta "invalidación" del concepto marxista es una auténtica y precisa superación (*Aufhebung*); la verdad del concepto se conserva y reafirma en el nivel realmente alcanzado por el desarrollo histórico. El proletariado revolucionario se convierte en un agente de cambio donde sigue siendo la base humana del proceso social de producción, es decir, en las áreas predominantemente agrarias del Tercer Mundo, donde proporciona el apoyo popular a los frentes de liberación nacional.

Estas áreas y estas fuerzas no son externas al sistema capitalista. Son una parte esencial de su espacio global de explotación, son áreas y fuerzas que este sistema no puede permitir y cambiar a esa otra órbita (del socialismo o el comunismo), porque sólo puede sobrevivir si su expansión no está bloqueada por ningún poder superior. Los movimientos de liberación nacional expresan las *contradicciones internas* del sistema capitalista global.

Pero precisamente debido a esta relación entre las revoluciones en el exterior y en las metrópolis, el vínculo fatídico persiste entre las perspectivas de los movimientos de liberación y las perspectivas de cambio radical en las metrópolis. Las fuerzas de "negación" en el exterior deben estar "*sincronizadas*" con las del interior, y esta sincronización nunca puede ser el resultado de una organización aislada, debe tener su *base objetiva* en el proceso económico y político del capitalismo corporativo. Los factores objetivos se anuncian en las deformaciones y tensiones de la economía corporativa:

1. La necesidad de competencia y la amenaza de una automatización progresiva, con el consiguiente desempleo, demanda cada vez mayor

de absorción de mano de obra por trabajos y servicios parasitarios no productivos.
2. El costo de las guerras neocoloniales o el control de las dictaduras corruptas aumenta cada vez más.
3. Como resultado de la reducción cada vez mayor de la fuerza de trabajo humana en el proceso de producción, el margen de ganancia disminuye.
4. La sociedad requiere la creación de necesidades cuya satisfacción tiende a entrar en conflicto con la moral y la disciplina necesarias para el trabajo en el capitalismo; el reino de la necesidad es invadido por lo innecesario, los artilugios y los dispositivos de lujo coexisten con la pobreza y la miseria continuas, los "lujos" se vuelven necesidades en la lucha competitiva por la existencia.

Si estas tendencias continúan operando, la contradicción cada vez más flagrante entre la vasta riqueza social y su uso derrochador y destructivo, entre el potencial de la libertad y la realidad de la represión, entre la posible abolición del trabajo alienado y la necesidad capitalista de sostenerlo, bien puede conducir a una disfunción gradual de la sociedad, una disminución de la moral que normalmente asegura el rendimiento diario y el cumplimiento del patrón de comportamiento requerido, en el trabajo y en el ocio. Esto puede despertar la conciencia del uso del progreso técnico como instrumento de dominación. Los acontecimientos de mayo y junio en Francia en 1968 han demostrado hasta qué punto estas tensiones en la sociedad esta-

blecida pueden aflojar el control de la integración capitalista y sindical y promover la alianza entre los grupos de la clase trabajadora y la intelectualidad militante.

El concepto de revolución debe tomar en cuenta esta eventualidad de la desintegración difusa, aparentemente "espontánea" del sistema, el aflojamiento general de su cohesión, una expresión de la obsolescencia objetiva del trabajo alienado, de la presión para la liberación del ser humano de su función como agente (y servidor) del proceso de producción: la revolución puede verse como una crisis del sistema en "afluencia" y superfluidad.

Los agentes de cambio

En tal crisis, los agentes históricos del cambio emergerían y no serían idénticos a ninguna de las clases tradicionales. Pero la "calificación" de estos agentes puede medirse si recordamos el elemento quizás más decisivo en el concepto marxista, a saber, que el sujeto histórico de la revolución debe ser la "negación definitiva" también en el sentido de que este sujeto es una clase social libre de, es decir, no contaminada por las necesidades e intereses explotadores del ser humano bajo el capitalismo, que es sujeto de necesidades y valores "humanistas" esencialmente diferentes.

Esta es la noción de la ruptura con el *continuum* de dominación, la diferencia cualitativa del socialismo como una nueva forma y modo de vida, no sólo el desarrollo racional de las fuerzas productivas, sino también la reorientación del progreso hacia el final de la lucha competitiva por el existencia, no sólo la abolición de la pobreza y el trabajo, sino también la reconstrucción del entorno social y natural como un universo pacífico y bello: *transvaloración total de los valores, transformación de las necesidades y objetivos*. Esto

implica *aún otro cambio en el concepto de revolución*, una ruptura con la continuidad del aparato técnico de productividad que, para Marx, se extendería (liberado del abuso capitalista) a la sociedad socialista. Tal *continuidad "tecnológica"* podría *constituir un vínculo fatídico entre el capitalismo y el socialismo*, porque este aparato técnico se ha convertido, en su propia estructura y alcance, en un aparato de control y dominación. *Cortar este enlace* significaría no retroceder en el progreso técnico, sino reconstruir el aparato técnico de acuerdo con las necesidades de los seres humanos libres, guiados por su propia conciencia y sensibilidad, por su autonomía. Esta autonomía exigiría un aparato descentralizado de control racional sobre una base reducida, reducida porque ya no está inflada por los requisitos de explotación, expansión agresiva y competencia, unidos por la *solidaridad* en la cooperación.

Ahora bien, ¿*es esta noción aparentemente "utópica" aplicable a las fuerzas sociales y políticas existentes*, que podrían ser consideradas como agentes de cambio cualitativo? El concepto marxista de revolución no es un concepto utópico ni romántico, sino que insiste en la base real del poder, en los factores objetivos y subjetivos que sólo pueden elevar la idea del cambio cualitativo por encima del nivel de las ilusiones, y esta base sigue estando en los países industriales avanzados.

En los países capitalistas, la fuerza de la alternativa aparece hoy sólo en los grupos "marginales" mencionados anteriormente: la oposición entre la intelectualidad, especialmente los estudiantes, y entre los grupos políticos y activos entre las clases trabajadoras. Ambos rechazan no sólo el sistema como un todo y cualquier transformación del sis-

tema "dentro de las estructuras existentes"; sino que también profesan su adhesión a un sistema nuevo y cualitativamente diferente de valores y aspiraciones. La debilidad de estos grupos es expresiva de la nueva constelación histórica que define el concepto de la revolución:

1. Contra la mayoría de la población integrada, incluida la de los "productores directos".
2. Contra una sociedad próspera y que funciona bien, que no se encuentra en una situación revolucionaria ni prerrevolucionaria.

De acuerdo con esta situación, el papel de esta oposición es estrictamente preparatorio: su tarea es la ilustración radical, en teoría y para la práctica, y el desarrollo de cuadros y núcleos para la lucha contra la estructura global del capitalismo. Porque es precisamente en su estructura global donde se afirman las contradicciones internas: en la resistencia sostenida contra la dominación neocolonial; en el surgimiento de nuevos y poderosos esfuerzos para construir una sociedad cualitativamente diferente en Cuba, en la revolución cultural de China; y, por último, pero no menos importante, en la coexistencia más o menos "pacífica" con la Unión Soviética. Aquí también, existe la dinámica de dos tendencias antagónicas:

1. El interés común de "tener naciones" frente a las convulsiones internacionales en el precario equilibrio de poder.
2. Los intereses en conflicto de los diferentes sistemas sociales, tanto asegurando como defendiendo sus respectivas órbitas políticas y estratégicas.

Conclusión

El concepto marxista de revolución debe comprender los cambios en el alcance y la estructura social del capitalismo avanzado, y las nuevas formas de las contradicciones características de la última etapa del capitalismo en su marco global. Las modificaciones del concepto marxista aparecen entonces, no como adiciones o ajustes extraños, sino más bien como la elaboración de la propia teoría marxista.

Un aspecto, sin embargo, parece ser incompatible con esta interpretación. Existe en Marx una tensión que puede llamarse un prejuicio racionalista, incluso positivista, a saber, su creencia en la necesidad inexorable de la transición a una "etapa superior del desarrollo humano" y en el éxito final de esta transición. Aunque Marx era muy consciente de la posibilidad del fracaso, la derrota o la traición, la alternativa "*socialismo o barbarie*" no era una parte integral de su concepto de revolución. Debe convertirse en una parte tal: que la subordinación del ser humano a los instrumentos de su trabajo, al aparato total y abrumador de producción y destrucción, ha alcanzado el punto de un poder casi incontrolable: objetivado, cosificado (*Verdinglicht*), detrás del velo tecnológico, y detrás el interés nacional movilizado, este poder parece ser autopropulsado y tener a la gente adoctrinada e integrada. Puede dar el golpe fatal antes de que las contrafuerzas sean lo suficientemente fuertes como para evitarlo: una explosión de la contradicción interna que haría que un nuevo examen del concepto de revolución sea una empresa meramente abstracta y especulativa. La toma de conciencia de esta posibilidad debería fortalecer y solidificar a la oposición en todas sus manifestaciones: es la única esperanza.

Sujeto revolucionario y autogobierno*

Me gustaría ofrecer algunas respuestas tentativas a dos preguntas planteadas con referencia a mi trabajo, que no tuve tiempo de responder. Me gustaría señalar que estas preguntas fueron planteadas por los estudiantes, y me sentiría muy feliz si los estudiantes hablaran en la discusión. En los Estados Unidos (y esa es una de sus ventajas), después de expuesta una conferencia, los estudiantes hablan, y no mis colegas. Quiero mucho a mis colegas, pero también me gustaría escuchar lo que los estudiantes tienen que decir y lo que los estudiantes tienen que preguntar.

* "Revolutionary Subject and Self-Government" publicado en la revista *Praxis*, 5, 12, Zagreb: 1969, pp. 32-67, responde al abordaje que se plantea en la discusión de "The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration", presentado en la Escuela de Verano de Korcula en 1968 sobre Marx y la Revolución, Yugoslavia, junio de 1968; ambos se publicaron en *Praxis*, 5, 12, Zagreb: 1969, pp. 20-5. Aquí nuevamente, Marcuse aboga por una redefinición de la clásica categoría marxista de la subjetividad revolucionaria (el proletariado) en la sociedad industrial avanzada al sugerir que la clase trabajadora, en los Estados Unidos, se ha integrado en gran medida al sistema de valores del capitalismo. El "autogobierno" para Marcuse en este sentido se enfoca en el desarrollo de nuevas formas de autonomía humana fuera de las sociedades industriales avanzadas donde el autogobierno está en gran parte en el corazón de la sociedad de mercado y sus necesidades consumistas y militaristas (*N. de los Ed.*)

La primera pregunta se refiere al "sujeto revolucionario". ¿Cómo podemos hoy, cuando la situación es obviamente diferente de la época en que Marx y Engels escribieron, identificar al sujeto revolucionario?

Me gustaría ofrecer una definición muy tentativa de sujeto revolucionario diciendo: es esa clase o grupo que, en virtud de su función y posición en la sociedad, tiene una necesidad vital y es capaz de arriesgar lo que tiene y lo que puede obtener dentro del sistema establecido para reemplazar este sistema, un cambio radical que de hecho implicaría la destrucción, la abolición del sistema existente. Repito, tal clase o grupo debe tener la *necesidad* vital de la revolución, y debe ser capaz al menos de iniciar, si no de llevar a cabo, tal revolución.

Si usamos esta noción del sujeto revolucionario, tendremos que decir que la revolución sin la clase obrera industrial es aún inimaginable. No puedo pensar en ningún país técnicamente avanzado donde se pueda llevar a cabo una revolución sin las clases trabajadoras industriales. Por otro lado, precisamente en los países más avanzados del mundo capitalista, la mayoría de las clases trabajadoras no tienen la necesidad vital de la revolución, no están dispuestas, y muy comprensiblemente, a arriesgar lo que tienen por un sistema social completamente diferente.

¿Podemos reconciliar estas dos realidades evidentemente conflictivas? Aquí tenemos uno de los casos en que los conceptos aparentemente muy abstractos y filosóficos de la lógica dialéctica manifiestan su contenido muy concreto. La tradición marxista distingue entre el sujeto revolucionario *an sich*, por sí o en sí, y el sujeto revolucionario *für sich*, para sí. Si aplicamos esta distinción a la situación

de las clases trabajadoras en los países industriales avanzados, podemos decir que las clases trabajadoras en estos países son un sujeto revolucionario *an sich*, siempre y cuando sean la única clase que todavía constituye la base humana del proceso de producción material, y la única clase que, en virtud de su función en el proceso productivo, es capaz de detener este proceso y redirigirlo.

Dije que las clases trabajadoras en los países industrializados avanzados son todavía *an sich*, en sí, el sujeto revolucionario, *siempre y cuando* conserven la posición central y básica en el proceso de producción. Introduje este factor de tiempo ("siempre y cuando") en vista de las transformaciones decisivas del capitalismo en esta etapa de desarrollo: la disminución del cuello azul en proporción a los trabajadores de cuello blanco. A medida que un número creciente de trabajadores no calificados o menos calificados dejan de ser elementos necesarios en el proceso productivo, más tiende la producción hacia la automatización y se debilita el papel de las antiguas clases trabajadoras industriales en este proceso. Pero aún estamos en los Estados Unidos lejos del punto en que esta tendencia cambiaría la situación básica.

Pero si bien las clases trabajadoras industriales son todavía el sujeto revolucionario *an sich*, no son sujetos revolucionarios *für sich*, para sí: no tienen la conciencia política y de clase que sigue siendo una fuerza decisiva en el proceso revolucionario. Y no tienen esta conciencia política y de clase porque están integrados en gran medida en el sistema capitalista, integrado no sólo en virtud del dinamismo del proceso de trabajo en sí, sino también porque comparten, en gran medida, las necesidades y objetivos del sistema capitalista.

Creo que sería inexcusable para cualquiera que todavía tome la teoría marxista no como un dogma sino como una teoría crítica, pasar por alto y minimizar el hecho de que hoy, en gran medida, las clases trabajadoras en los países industriales avanzados no son sólo una clase en el sistema capitalista, sino también del sistema capitalista. Reprimen o se ven obligadas a reprimir su propia situación, sus propias necesidades reales, sus propios intereses reales; y, en este sentido, piensan, sienten y actúan en términos del sistema de dominación y represión.

¿Cuáles son las posibilidades de acentuar el potencial objetivo y revolucionario de las clases trabajadoras industriales? Una clase obrera revolucionaria podría contrarrestar esta integración; un partido revolucionario podría desarrollar la conciencia, la conciencia del hecho de que las clases trabajadoras en los países capitalistas avanzados, a pesar de su nivel de vida, viven en condiciones intolerables. Esta discusión durante esta Conferencia ha enfatizado varias veces que existen condiciones intolerables además de las de *Verelendung*, empobrecimiento, miseria.

La llamada sociedad opulenta, la llamada sociedad del consumo, es intolerable en su agresividad, en su despilfarro, en su brutalidad, en su hipocresía. Es intolerable en la forma en que perpetúa las formas obsoletas de la lucha por la existencia, en la forma en que perpetúa la pobreza y la explotación, en condiciones de trabajo inhumanas de todo tipo de aceleración y supervisión opresiva, frente a las posibilidades de auténtica automatización. Es intolerable en la forma en que extiende la forma mercantil de las cosas y los seres humanos a toda la sociedad en todas sus dimensiones.

Estas condiciones intolerables existen, pero aún no han generado la conciencia política y la necesidad vital de un cambio radical. No existe un partido revolucionario que tenga la función de desarrollar esta conciencia y praxis políticas. Por el contrario, los principales partidos comunistas han demostrado ampliamente sus tendencias conservadoras (socialdemócratas).

En estas circunstancias, la tarea de desarrollar la conciencia y la práctica política radical recae en grupos no integrados, grupos cuya conciencia y necesidades aún no están integradas en el sistema de dominación y que, en virtud de este hecho, son capaces y están dispuestos a desarrollar una conciencia radical y son conscientes de la necesidad vital del cambio, no sólo en las instituciones, no sólo en las relaciones de producción, sino también en el sujeto revolucionario mismo como un tipo de ser humano diferente, en sus valores y aspiraciones. Creo que la intelectualidad estudiantil de hoy es un grupo de este tipo, no en sí mismo una fuerza revolucionaria, pero como dije antes, uno entusiasta, un catalizador, una minoría militante. Y no es más grande una "*freischwebende Intelligenz*"[1] o algún otro grupo marginal en el mundo burgués.

Esta intelectualidad estudiantil es *potencialmente* un grupo revolucionario porque de este grupo el capitalismo reclutará a sus futuros cuadros en el proceso productivo, sus técnicos, científicos, ingenieros, matemáticos, incluso sociólogos y psicólogos, ¡y tal vez incluso filósofos! Este grupo asumirá una función cada vez más básica en el proceso productivo en sí.

[1] *Inteligencia libremente oscilante* (*N. de los T.*)

Me gustaría referirme al documento que Ernst Fischer presentó en esta Conferencia y que lamentablemente no pudo ser ofrecido. En este artículo, Ernst Fischer señala que, en la revuelta de la intelectualidad estudiantil, una de las mayores fuerzas productivas y una de las fuerzas sociales más tabú y reprimidas, es la abierta rebelión contra la sociedad: lo moral, lo pulsional, yo incluso diría la repulsión biológica y fisiológica contra las condiciones y valores del sistema capitalista.

Ahora la cuestión de la *autogestión*. El ejemplo al final de mi presentación ya indicaba dónde comenzaría mi crítica. Creo que el autogobierno es un escenario, es un paso en el proceso más revolucionario si y sólo si la nueva forma de control es ejercida por hombres y mujeres que están dispuestos y son capaces de reorientar el proceso de producción capitalista hacia una forma de vida diferente.

Aquí se dijo antes que el autogobierno es una forma de vida. Estuve de acuerdo y pregunté ¿qué tipo de forma de vida? La forma de vida en la que las personas ya no satisfacen las necesidades y aspiraciones represivas y agresivas de la sociedad de clases, y en la que ya no producen las mismas cosas para los mismos objetivos. En otras palabras, el autogobierno en las empresas, en las fábricas, en las tiendas, puede ser un modo liberador de control sólo si se ha producido un cambio liberador en el propio grupo controlador. De lo contrario, el cambio no rompería el *continuum* de la forma mercancía y la producción de mercancías a otro nivel de administración y de relaciones.

En una palabra, el autogobierno, para ser más que un mero cambio en la forma de administración, debe desarrollarse dentro de una clase trabajadora política que ya ha

superado las cadenas de la sociedad de clases. No podemos esperar el milagro de que ese cambio vendría en el proceso de autogobierno después de su establecimiento. Una vez que el proceso de autogobierno ha comenzado sin un cambio en las condiciones subjetivas, podemos obtener lo mismo sólo que más grande y mejor. Eso ya puede ser un gran progreso, no se debe minimizar, pero ciertamente no es el comienzo de una sociedad socialista como una forma de vida cualitativamente diferente.

El marxismo y la nueva humanidad: una revolución inacabada*

En el contexto de la situación contemporánea, y con especial énfasis en el movimiento estudiantil actual, ¿cuál es la relación entre el marxismo y la tradición occidental? El marxismo mismo definió una vez, relativamente simple, su relación con la tradición liberal y su lugar en ella. El marxismo afirmó la traducción de las ideas progresivas del liberalismo a la realidad, sacarlas de la esfera de los meros valores (profesados pero rara vez practicados), fuera de toda la esfera ideológica, y hacer que los conceptos de libertad, igualdad y justicia sean reales para todos. Marx

* "Marxism and the New Humanity: An Unfinished Revolution" surgió de una conferencia de dos días sobre "marxismo, religión y tradición liberal" celebrada en la Universidad de Temple en abril de 1969 bajo el patrocinio del Departamento de Religión. Fue publicado en *Marxism and Radical Religion: Essays for a Revolutionary Humanism*, eds. John C. Raines y Thomas Dean. Philadelphia: Temple University Press, 1970, pp. 3-10. La conferencia pretendía explorar las relaciones entre la religión y el marxismo, contrastando la oposición religiosa a los asentamientos marxistas y una mezcla de humanismo revolucionario y religión usando los establecimientos capitalistas y comunistas. Basándose en su análisis de *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation, Volume 5 of the Collected Papers of Herbert Marcuse*, editado por Douglas Kellner y Clayton Pierce. Londres y Nueva York: Routledge, 2010, Marcuse critica cómo la religión puede servir para reforzar establecimientos opresivos, pero también valoriza una tradición profética que nutre la conciencia revolucionaria y la rebelión (*N. de los Ed.*)

consideraba imposible esta traducción de las ideas liberales a la realidad bajo el sistema social del que había surgido el liberalismo y con el que el liberalismo permanecía conectado: el capitalismo.

Dentro de la sociedad capitalista, las ideas liberales de libertad, igualdad y justicia siguen siendo abstractas e ideológicas. Esto es así porque en una sociedad de este tipo, la gran mayoría de las personas sigue dependiendo de que una clase posea y controle el proceso de producción, una clase cuya propia regla se basa en la continuación de este control. Por lo tanto, subyace a este sistema, una desigualdad objetiva y básica dentro del sistema mismo que no puede ser eliminada, y es esta desigualdad básica y de hecho la que vicia las ideas progresivas del liberalismo y conduce a una creciente restricción de su sustancia y función.

Sin detenerse en el modo en que Marx demostró esta tesis, se puede recordar que Marx aceptó la idea de la libertad como autodeterminación y la idea de la democracia como la forma de gobierno de una sociedad libre. Pero la sociedad existente no es libre; por lo tanto, una democracia auténtica no existe y no puede prevalecer en esta sociedad. Además, Marx consideraba los derechos y libertades civiles una parte esencial de la democracia, pero —a menos que se implementara en una democracia económica— la libertad, la igualdad y la justicia seguirían siendo privilegios y la soberanía popular una ilusión. Marx rompió con la tradición liberal al insistir en que sólo una revolución podría establecer una verdadera libertad, igualdad y justicia.

Una revolución inacabada

Sin embargo, hoy parece que esta ruptura con la tradición liberal es incompleta, y que las formas de traducir las ideas liberales a la realidad ya no son las que preveía Marx. Hoy, por ejemplo, se puede ver que las sociedades socialistas existentes sucumben a las fuerzas represivas dentro de su propio sistema. Parece que estas tendencias represivas no se deben meramente al hecho de la coexistencia, a la competencia con el capitalismo, sino que hay algo en el concepto marxista básico mismo que parece justificar la extensión de las tendencias represivas de las viejas sociedades a las nuevas. También parece que la actual rebelión de la juventud militante está dirigida en gran medida contra esta intrusión de lo viejo en la nueva sociedad. O, para decirlo de otra manera, esta rebelión invoca objetivos e ideas descuidados, invoca a las fuerzas libertarias y liberadoras olvidadas en la misma teoría marxista.

Puede notarse que esta oposición al marxismo dentro de la Nueva Izquierda a menudo aparece como un retorno desde el maduro al joven Marx. Las ideas realmente radicales y revolucionarias se encuentran mucho más en los comienzos de Marx que en *El Capital*, de modo que una lectura de hoy de los primeros escritos marxistas no revela un suave humanismo marxista, sino más bien un concepto verdaderamente auténtico y radical.

El ingreso de la vieja sociedad en la nueva proporciona una continuidad enraizada en el concepto de razón que subyace a la teoría marxista, un concepto que aún rinde homenaje a la racionalidad de la escasez y la dominación. ¿En qué manera? La clave se encuentra en la noción de "desarrollo de las fuerzas productivas". La sociedad socia-

lista se caracteriza por un desarrollo racional y sin restricciones de las fuerzas productivas, un desarrollo que, bajo el capitalismo, se vuelve cada vez más represivo y destructivo.

Es esta noción del desarrollo de las fuerzas productivas lo que extiende el pasado hacia el futuro. Esto se revela claramente en la distinción de Marx entre las dos fases en la construcción del socialismo: la fase de creación de la igualdad económica y la fase de creación de la sociedad más allá de la necesidad. Según este concepto, se supone que la nueva sociedad socialista, en la primera fase, creará las condiciones materiales para la libertad y la igualdad, las condiciones materiales para la implementación del principio socialista "a cada cual según sus necesidades". Obviamente, se requiere una gran riqueza social para traducir a la realidad este ideal de "a cada uno según sus necesidades". Durante el período de creación de esta riqueza, durante la creación de las condiciones materiales para la libertad, la represión continuaría, la desigualdad continuaría, porque la sociedad aún no sería lo suficientemente rica como para permitirse el socialismo.

Los peligros de este concepto de las dos fases se conocen hoy en día. En primer lugar, la primera fase, especialmente en las condiciones internacionales imperantes, podría prolongarse indefinidamente. Pero hay más que eso. Incluso en la sociedad socialista plenamente desarrollada, supone Marx, hay un área en la que no puede haber libertad real: el área del trabajo socialmente necesario. La famosa formulación en el tercer volumen de *El Capital* es evidencia de esto. Según esa formulación, no puede haber libertad en este ámbito; sigue siendo un reino de necesidad.

El progreso técnico es un requisito previo para la reducción progresiva de la jornada laboral; esto, y el control colectivo de las fuerzas productivas por parte de los propios productores, cambiaría esencialmente el carácter del trabajo, pero permanecería más allá y fuera del ámbito de la necesidad, más allá y fuera del ámbito del trabajo socialmente necesario.

Hay una continuidad tecnológica entre el capitalismo y el socialismo. La sociedad socialista presupone la mayor automatización posible del trabajo y el cálculo científico de los recursos materiales disponibles para la satisfacción de las necesidades. El socialismo destruye el aparato político del capitalismo mientras toma el control —y tiene que hacerse cargo para poder desarrollar las fuerzas productivas— del aparato técnico y tecnológico cuya construcción ha sido el gran logro histórico del capitalismo, y sin el cual ninguna sociedad libre es imaginable.

Sin embargo, hay un problema en este pensamiento. Hoy se vuelve constantemente más claro que el aparato tecnológico de producción, distribución y consumo no es de ningún modo un aparato técnico, científico y tecnológico solamente, sino que también es cada vez más un aparato de control político. Y como funciona como un aparato de control político, contribuye al logro del capitalismo tardío en los países industriales más avanzados: a saber, reconciliar e integrar en el sistema capitalista precisamente a esas clases sociales en las que Marx vio al agente, el sujeto histórico de la revolución: las clases trabajadoras industriales.

Bajo el impacto de la abrumadora productividad del capitalismo y su capacidad para elevar el nivel de vida, la misma clase que se suponía era libre para la revolución

porque no tenía intereses creados en el sistema existente ha desarrollado dicho interés en la sociedad industrial más avanzada en países desarrollados. Mientras este desarrollo continúe, la clase trabajadora industrial carece de esa cualidad y cualificación que Marx consideraba un factor de revolución absolutamente necesario.

Un nuevo tipo de ser humano

Como nuevamente nos enfrentamos con un elemento reprimido o minimizado en la teoría marxista, es necesario hacer una breve reformulación de esta teoría. La clase trabajadora industrial, según Marx, es el agente histórico de la revolución, no sólo porque constituye la base humana del proceso de producción, sino también porque está libre de las necesidades competitivas y agresivas generadas por el sistema capitalista y satisfecha en ese sistema. En otras palabras, el proletariado, según Marx, es una clase que, en este sentido, ya es libre antes de su liberación; y es esta libertad de las satisfacciones del sistema capitalista lo que lo convierte en el sujeto histórico de la revolución. Esta idea implica que el socialismo representa una sociedad cualitativamente diferente, que nunca puede ser un mero subproducto de nuevas instituciones y relaciones, sin importar cuán básicas sean. El desarrollo de las instituciones y relaciones socialistas requiere, más bien, un nuevo tipo de hombre, un tipo diferente de ser humano, con nuevas necesidades, capaz de encontrar una forma de vida cualitativamente diferente y de construir un ambiente cualitativamente diferente. A menos de que el socialismo sea construido por un tipo tan nuevo de ser humano, la transición del capitalismo al socialismo significaría reemplazar una forma de dominación por otra forma de dominación, tal vez más eficiente, tal vez incluso más igualitaria que los

controles capitalistas (y esto de por sí sería una gran contribución). Pero de ninguna manera esto sería la vida cualitativamente diferente, la vida de la libertad auténtica que Marx concibió como la sustancia del socialismo.

Si esta idea a menudo olvidada, esta insistencia en un nuevo tipo de ser humano como prerrequisito para la transición al socialismo, es reexaminada, la tendencia libertaria radical en la teoría marxista debe ser reconocida. Esta tendencia se basa en el concepto del "ser *universal*"[1]. Marx explicó este concepto con otro término difícil, extraño y provocativo. Habló del "hombre como un ser genérico"[2]. El "ser genérico" es un tipo de ser que cumple las potencialidades de la especie humana no sólo en y con sus facultades mentales sino también en y con sus sentidos, en su sensibilidad y sensorialidad. Y entre estas potencialidades del ser humano como ser genérico está precisamente la capacidad de transformar su medio ambiente, su mundo, en un universo donde su sensibilidad puede desarrollarse libremente. Este sería un universo pacífico, un universo para disfrutar.

Esto significa, según Marx, que la construcción de una sociedad socialista es una creación más que una producción, una creación que expresa y activa no sólo la racionalidad del ser humano, no sólo sus necesidades materiales vitales, sino todos sus sentidos, su razón, su imaginación. En el mismo período y en la misma obra de la que se cita la descripción del ser genérico, *Manuscritos de economía y filosofía*, hay otra nota de Marx que suena muy extraña a

[1] MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 111.
[2] *Ibid.,* p. 113.

nuestros oídos y que es un comentario raramente observado. Al discutir el amplio esquema de una sociedad socialista como una creación en el sentido literal, Marx afirmó que el ser humano no sólo produce de acuerdo con sus necesidades vitales, sino que también produce "según las leyes de la belleza"[3].

Aquí hay una visión del socialismo como una sociedad donde el reino de la libertad no estaría más allá y fuera del ámbito del trabajo necesario. Habría, más bien, una entrada de la libertad en el reino de la necesidad, de modo que la organización racional del proceso de producción respondería y daría forma a la sensibilidad del ser humano sin retorcerla a las demandas de la explotación. Esto significaría el desarrollo de las fuerzas productivas, de hecho, pero un desarrollo dirigido hacia la meta de sacar al ser humano del proceso material de producción, convirtiéndolo en el supervisor, el experimentador con la técnica y la tecnología de producción. Significaría dirigir el proceso de producción primero hacia la abolición de la pobreza y el trabajo forzado en todo el mundo, y luego hacia la reconstrucción total del ambiente espiritual y físicamente contaminado de la sociedad capitalista.

Esta visión de una sociedad socialista en la que surgirá un tipo diferente de ser humano, uno con una nueva sensibilidad y sensorialidad, fisiológicamente incapaz de tolerar un universo feo, ruidoso y contaminado, este es el elemento libertario radical en la teoría marxista, un elemento tan a menudo oculto por el énfasis racionalista (y hoy ya en gran parte obsoleto) en el crecimiento perpetuo de la productividad y la producción.

---

[3] *Ibid.*

En otras palabras, la relación entre el capitalismo y el socialismo indica no sólo una ruptura económica, no sólo una ruptura política, y no simplemente una curva ascendente de desarrollo de las fuerzas productivas, sino que, además de esto, indica una redirección esencial del proceso de producción, redirección hacia los objetivos que acabamos de indicar. Para los países capitalistas técnicamente más desarrollados (incluso sobre-desarrollados), tal vez no significaría un mayor desarrollo de las fuerzas productivas sino su reducción de acuerdo con los objetivos que requieren la eliminación del desperdicio y la obsolescencia programada que este sistema retiene, tanto en el exterior como en el interior frente a la miseria, el hambre y la opresión. De hecho, significaría (y creo que deberíamos ser francos al respecto) una reducción en el nivel de vida, pero una reducción en el nivel de vida de aquellos que viven de los desechos rentables, el lujo y la destrucción.

Marxismo y religión radical

Este radicalismo libertario parece vincular el marxismo con una tradición occidental bastante diferente. Esto no sería tanto la tradición liberal (que todavía contiene gran parte del puritanismo represivo con el que una vez estuvo conectada), sino los grandes movimientos herejes radicales que, desde los siglos XII y XIII, se han convertido en un elemento esencial de la tradición occidental: tendencias libertarias en el cristianismo, humanismo libertario, Hermanos del Espíritu Libre, Edomitas y otros.

Si bien la teoría marxista sigue siendo irreconciliable con el dogma cristiano y su institución, encuentra un aliado en aquellas tendencias, grupos e individuos comprometidos con la parte de la enseñanza cristiana que se

opone incondicionalmente al poder inhumano y explotador. En nuestros tiempos, estas tendencias religiosas radicales han cobrado vida en los sacerdotes y ministros que se han unido a la lucha contra el fascismo en todas sus formas, y quienes han hecho causa común con los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, especialmente en América Latina. Son parte del movimiento antiautoritario global contra la estructura de poder que se perpetúa a sí misma, en oriente y occidente, que cada vez está menos interesada en el progreso humano. Este carácter antiautoritario da vida a las tendencias ancestrales o heréticas, olvidadas o reducidas desde hace tiempo.

Incluso las formas extrañas y extremas que la oposición estudiantil asume hoy deben tomarse muy en serio. Expresan, al parecer, el hecho de que los jóvenes militantes han perdido la paciencia con las formas tradicionales de oposición que siguen y siguen sin cambiar realmente lo esencial —que siguen y siguen, manteniendo a los guetos, manteniendo, e incluso extendiendo, la pobreza y la miseria— que aún continúan, mientras cientos son asesinados, torturados y quemados diariamente en una guerra inmoral e ilegal. Nos guste o no, esta oposición existe.

Esto nos trae un círculo completo. De hecho, hay una fuerza en esta oposición con la que la religión y las iglesias deberían enfrentarse adecuadamente, porque hay un fuerte elemento moral en ella, un elemento moral que durante demasiado tiempo ha sido descuidado o pasado por alto. Este elemento moral ahora se ha convertido en una fuerza política.

Epílogo a *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* de Karl Marx*

El análisis de Marx acerca de cómo la revolución de 1848 se convirtió en el gobierno autoritario de Luis Bonaparte, anticipa la dinámica de la sociedad burguesa tardía: la liquidación de la fase liberal de esta sociedad sobre la base de su propia estructura. La república parlamentaria se

* "The Epilogue to Karl Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*". Frankfurt: Insel, 1965, pp. 143–150, fue publicado en una traducción inglesa de Arthur Mitzman como "Epilogue to the New German Edition of Marx's *18th Brumaire of Louis Napoleon" Radical America,* p. 559. El texto muestra una vez más la agudeza de Marcuse como un estudioso que se dedica a una lectura atenta de un texto clásico de Karl Marx, a saber, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* donde éste analizó la transición a un populismo de Estado autoritario en Francia que puso fin a las esperanzas de transformación democrática de este país después de los levantamientos de 1848. Marcuse, sin embargo, está interesado principalmente en la pertinencia del análisis de Marx para interpretar la historia contemporánea en la que, como Marx en ese día, ve a las fuerzas derechistas ganar el poder a través de elecciones democráticas, con Hitler, Mussolini y otros líderes fascistas en el siglo XX. Elecciones para apoderarse y consolidar el poder. Mientras Marx veía a Louis Napoleón como una figura en gran parte cómica, Marcuse ve a sus sucesores del siglo XX como parte de una tendencia hacia la dominación social, por la cual las masas eligen y se identifican con los líderes autoritarios, una tendencia que continúa hasta el presente. Aunque las últimas páginas del artículo se centran en cómo hoy en día las masas y fuerzas de la razón se están absorbiendo en un aparato tecnológico de dominación, un análisis elaborado sistemáticamente por Marcuse en *El Hombre Unidimensional*, el texto termina en una esperanza, evocando a los jóvenes manifestantes que se rebelan contra el sistema desde el exterior y para quienes los clásicos revolucionarios del pasado no son, sugiere Marcuse, obsoletos (*N. de los Ed.*)

transforma en un aparato político-militar, a cuyo frente un líder "carismático" de la burguesía asume las decisiones que esta clase ya no puede elaborar y ejecutar por su propio poder. El movimiento socialista también sucumbe en este período: el proletariado sale (¿por cuánto tiempo?) del escenario. Todo esto es cosa del siglo XX, pero del XX desde la perspectiva del siglo XIX, en la que aún se desconoce el horror de los períodos fascista y postfascista. Este horror requiere una corrección de las frases introductorias de *El dieciocho Brumario*: los "hechos y personajes de la historia universal" que ocurren "por así decirlo, dos veces", ya no ocurren la segunda vez como "farsa"[1]. O más bien, la farsa es más terrible que la tragedia a la que sigue.

La república parlamentaria se descompone en una situación en la que la burguesía sólo dispone de una elección: "Despotismo o anarquía. Naturalmente votó a favor del despotismo"[2]. Marx relata la anécdota del Concilio de Constanza, según la cual el cardenal Pierre d'Ailly llamó a los defensores de la reforma de las costumbres: "Sólo el diablo en persona puede salvar ya a la iglesia católica, y vosotros pedís ángeles"[3]. En la actualidad, la demanda de ángeles ya no es el orden del día. Pero ¿cómo surge la situación en la que sólo el gobierno autoritario, el ejército, el vaciamiento y la traición de las promesas e instituciones liberales pueden salvar a la sociedad burguesa? Tratemos brevemente de resumir el tema general que Marx hace visible en todas partes a través de acontecimientos históricos particulares.

---

[1] MARX, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 31.
[2] *Ibid*., p. 170.
[3] *Ibid*., p. 171.

> La burguesía comprendía con acierto que todas las armas que había forjado contra el feudalismo se volvían contra ella misma; que todos los recursos educativos que había producido se rebelaban contra su propia civilización; que todos los dioses que había creado le habían abandonado. Entendía que el conjunto de lo que se conocía como libertades y órganos de progreso civiles atacaban y amenazaban su dominación de clase en la base social y en la cúspide política al mismo tiempo; que, por tanto, se habían convertido en 'socialistas'[4].

Esta inversión es una manifestación del conflicto entre la forma política y el contenido social del gobierno de la burguesía. La forma política del gobierno es la república parlamentaria, pero en los países "con una estructura de clase desarrollada" y modernas condiciones de producción, la república parlamentaria es sólo "*la forma revolucionaria* […] *de la sociedad burguesa* y no su *forma conservadora*"[5]. Los derechos de libertad e igualdad que se han ganado contra el feudalismo y que han sido definidos e instituidos en los debates parlamentarios, compromisos y decisiones, ya no pueden ser contenidos en el marco del parlamento y los límites impuestos por él: se generalizan a través de luchas de clase extraparlamentarias y conflictos de clases. La propia discusión parlamentaria, en su forma racional-liberal (que se ha convertido en historia pasada en el siglo XX) transformó cada interés, cada institución social en "ideas generales": El interés particular de la burguesía llegó al poder como el interés general de la sociedad. Pero una vez que se convierte en oficial, la ideología presiona hacia su propia realización. Los debates en el Parlamento

[4] *Ibid*., pp. 91-92.
[5] *Ibid*., pp. 45-46.

continúan en la prensa, en los bares y "salones", en la "opinión pública". "El régimen parlamentario deja todo a la decisión de las mayorías; ¿cómo no quieren decidir las grandes mayorías fuera del parlamento? Si vosotros, en la cima del Estado, tocáis el violín ¿qué otra cosa cabe esperar, sino que los que están abajo bailen?"[6]. Y "los que están abajo", son el enemigo de clase o son los no privilegiados de la clase burguesa. La libertad y la igualdad aquí significan algo muy diferente, algo que amenaza la autoridad constituida. La generalización, la realización de la libertad, que ya no es el interés de la burguesía, es el "socialismo". ¿Dónde está el origen de esta dinámica fatídica, dónde puede ser fijado? El fantasma amenazador del enemigo parece estar en todas partes, en el propio campamento. La clase dominante se moviliza, no sólo para la liquidación del movimiento socialista, sino también de sus propias instituciones, que han caído en contradicción con el interés de la propiedad y de los negocios: los derechos civiles, la libertad de prensa y la libertad de reunión y el sufragio universal son sacrificios a este interés, para que la burguesía pudiera "entregarse entonces, confiadamente, bajo la protección de un gobierno fuerte y absoluto, a sus negocios privados. Declaró sin ambigüedades que anhelaba librarse de su dominación política, para librarse de las fatigas y los peligros de la dominación"[7]. El Ejecutivo se convierte en un poder independiente.

Pero como todo poder, necesita legitimidad. Con su secularización de la libertad y la igualdad, la democracia burguesa pone en peligro el carácter abstracto y trascendente de la ideología "interior" y, por lo tanto, el consuelo en la diferencia esencial entre ideología y realidad. En su

[6] *Ibid.*, p. 93.
[7] *Ibid.*, p. 139.

ascenso la burguesía movilizó a las masas; desde entonces las ha traicionado y suprimido reiteradamente. La sociedad capitalista en evolución debe contar cada vez más con las masas, encajarlas en alguna condición de normalidad económica y política, enseñarles a calcular e incluso (en un grado limitado) a gobernar. El Estado autoritario requiere la base de masas democrática; el líder debe ser, y es elegido, *elegido* por el Pueblo. El sufragio universal, que es negado *de facto* y luego *de jure* por la burguesía, se convierte en el arma del ejecutivo autoritario contra los grupos recalcitrantes de la burguesía. En *El dieciocho Brumario*, Marx da el modelo de análisis de la dictadura plebiscitaria. En aquella época fueron las masas de pequeños campesinos quienes ayudaron a Louis Napoleón para hacerse al poder. Su papel histórico en el presente se proyecta en el análisis de Marx. La dictadura bonapartista no puede abolir la miseria del campesinado; este último encuentra a su "aliado y jefe natural en el *proletariado urbano*, cuya misión es subvertir el orden burgués"[8]. Y viceversa: en los campesinos desesperados, "la revolución proletaria obtiene el coro sin el cual su canto de solista se convierte en salmo mortuorio en todas las naciones campesinas"[9].

La obligación de la dialéctica marxista con la realidad comprendida prohíbe la obligación dogmática: quizás en ningún lugar el contraste de la teoría marxista con la ideología marxista contemporánea es mayor que en la percepción de la "abdicación" del proletariado en "uno de los

[8] *Ibid.,* p. 166.
[9] *Ibid.,* p. 170.

años más brillantes de prosperidad industrial y comercial"[10]. La abolición del sufragio universal excluía al trabajador de "toda participación en el poder político"[11]. En la medida en que:

> Al dejarse guiar frente a semejante acontecimiento por los demócratas y poder olvidar el interés revolucionario de su clase ante un bienestar momentáneo, renunciaron al honor de ser una fuerza conquistadora, se sometieron a su destino, demostraron que la derrota de junio de 1848 les había incapacitado para luchar durante años y que, de momento, el proceso histórico tenía que pasar de nuevo *por encima de* sus cabezas[12].

Ya en 1850 Marx se había vuelto en contra de la minoría del Comité Central de Londres, que puso una interpretación dogmática en "el lugar de una visión crítica", y una idealista en lugar de una materialista:

> Mientras que nosotros decimos a los obreros: tenéis que pasar por quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y luchas de pueblos, y no sólo para cambiar las circunstancias, sino para cambiaros a vosotros mismos, capacitándoos para el Poder, vosotros les decís todo lo contrario: 'Es necesario que conquistemos inmediatamente el Poder'[13].

La conciencia de la derrota, incluso de la desesperación, pertenecen a la verdad de la teoría y de su esperanza. Esta fracturación del pensamiento, frente a una realidad fractu-

---

[10] *Ibid.*, p. 98.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid*.
[13] MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Biografía del Manifiesto Comunista*. México: Editorial México, 1949, p. 481.

rada, signo de su autenticidad, determina el estilo de *El dieciocho Brumario*: contra la voluntad del que lo escribió, se ha convertido en una gran obra literaria. El lenguaje capta la realidad de tal manera que el horror del acontecimiento es evitado por la ironía. Frente a ella no hay frases, ni clichés, ni siquiera los del socialismo. En la medida en que los seres humanos venden y traicionan la idea de la humanidad, aplastan o encarcelan a los que luchan por ella, la idea como tal ya no puede expresarse; el desprecio y la sátira es la verdadera apariencia de su realidad. Su forma aparece tanto en la "sinagoga socialista", que el régimen construye en el Palacio de Luxemburgo, como en la masacre de los días de junio. Ante la mezcla de estupidez, codicia, bajeza y brutalidad de la que se compone la política, el lenguaje prohíbe seriedad. Lo que sucede es cómico: cada partido se apoya en los hombros del siguiente, hasta que éste los deja caer y se apoya a su vez en el siguiente. Así va de izquierda a derecha, del partido proletario al partido del orden.

> Éste encoge sus hombros, voltea a los republicanos burgueses y se arroja, a su vez, a los hombros del poder armado. Todavía cree estar sobre los hombros de éste cuando una hermosa mañana se da cuenta de que los hombros se han convertido en bayonetas. Cada partido da coces por detrás al que empuja hacia adelante, y se apoya, por delante, en el que empuja hacia atrás. No es de extrañar que pierda el equilibrio en esta ridícula postura y, después de contraer inevitables muecas, se caiga haciendo insólitas cabriolas[14].

Eso es cómico, pero la comedia misma ya es la tragedia, en la que todo se juega y se sacrifica. La totalidad sigue siendo el siglo XIX: el pasado liberal y pre-liberal. La figura del tercer Napoleón, todavía ridícula para Marx, ha cedido

[14] MARX, Karl. *Op. Cit.*, 2009, p. 66.

desde hace mucho tiempo a otros políticos más horribles: las luchas de clases se han metamorfoseado y la clase dominante ha aprendido a gobernar. El sistema democrático de partidos ha sido abolido o reducido a la unidad que es necesaria para que las instituciones establecidas de la sociedad no se pongan en peligro. Y el proletariado ha entrado en la generalidad de las masas trabajadoras de los principales países industrializados que llevan y preservan el aparato de producción y de dominación. Este aparato fuerza a la sociedad en conjunto a una totalidad administrada que moviliza a los seres humanos y los países, en todas sus dimensiones, contra el enemigo. Sólo bajo una administración total, que puede en cualquier momento transformar el poder de la tecnología en el poder de los militares, la mayor productividad en la destrucción final, esta sociedad puede reproducirse a escala ampliada, pues su enemigo no sólo está fuera, sino también dentro, como su propia potencialidad: la pacificación de la lucha por la existencia, la abolición del trabajo alienado. Marx no previó con qué rapidez y qué tan cerca el capitalismo se acercaría a esta potencialidad, y cómo las fuerzas que se supone que debían explotar se convertirían en instrumentos de su dominación.

En esta etapa, la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción se ha vuelto tan amplia y tan obvia, que ya no puede ser dominada racionalmente ni eliminada. Ningún velo tecnológico, ni ideológico lo puede ocultar. Sólo puede aparecer ahora como contradicción desnuda; cómo la razón se convirtió en sinrazón. Sólo una falsa conciencia, que se ha vuelto indiferente a la distinción entre lo verdadero y lo falso, puede soportarlo. Encuentra su expresión auténtica en el lenguaje

orwelliano (que Orwell proyectó demasiado optimistamente en *1984*). Se habla de esclavitud como libertad, intervención armada como autodeterminación, tortura y bombas incendiarias como "técnicas convencionales", objeto como sujeto. En este lenguaje se funden la política y la publicidad, los negocios y el amor a la humanidad, la información y la propaganda, lo bueno y lo malo, la moralidad y su eliminación. ¿En qué contra-lengua se puede articular la Razón? Lo que se juega ya no es sátira, y la ironía, a través de la severidad del horror, se convierte en cinismo. *El dieciocho Brumario* comienza con el recuerdo de Hegel: el análisis de Marx todavía estaba en deuda con la "Razón en la Historia". De esta última y de sus manifestaciones existenciales, la crítica sacó su poder.

Pero la razón con la que Marx estaba en deuda tampoco estaba, en su día, "allí": sólo apareció en su negatividad y en las luchas de los que se rebelaban contra los que existían, que protestaban y eran golpeados. Con ellos, el pensamiento de Marx ha mantenido la fe en la cara de la derrota y *contra* la razón dominante. Y de la misma manera Marx conservó la esperanza para los desesperados en la derrota de la Comuna de París de 1871. Si hoy la sinrazón se ha convertido en Razón, es tan sólo como Razón de la dominación. Así sigue siendo la Razón de la explotación y la represión, incluso cuando los gobernados cooperan con ella. Y en todas partes hay todavía quienes protestan, que se rebelan, que luchan. Incluso en la sociedad de la abundancia están: los jóvenes, los que aún no han olvidado cómo ver, oír y pensar, que aún no han abdicado; y aquellos que todavía están siendo víctimas de la abundancia y que están aprendiendo dolorosamente a ver, oír y pensar. Para ellos es escrito *El dieciocho Brumario*, por eso no es obsoleto.

ennegativo ediciones
Medellín
2019

Escritos sobre dialéctica y marxismo

MARCUSE

"Ningún método puede proclamar el monopolio del conocimiento, pero ningún método puede parecer auténtico si no reconoce como descripciones significativas de nuestra situación estas dos proposiciones: «La verdad es el todo» y «el todo es falso»."

Herbert Marcuse

9 789584 860224